



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

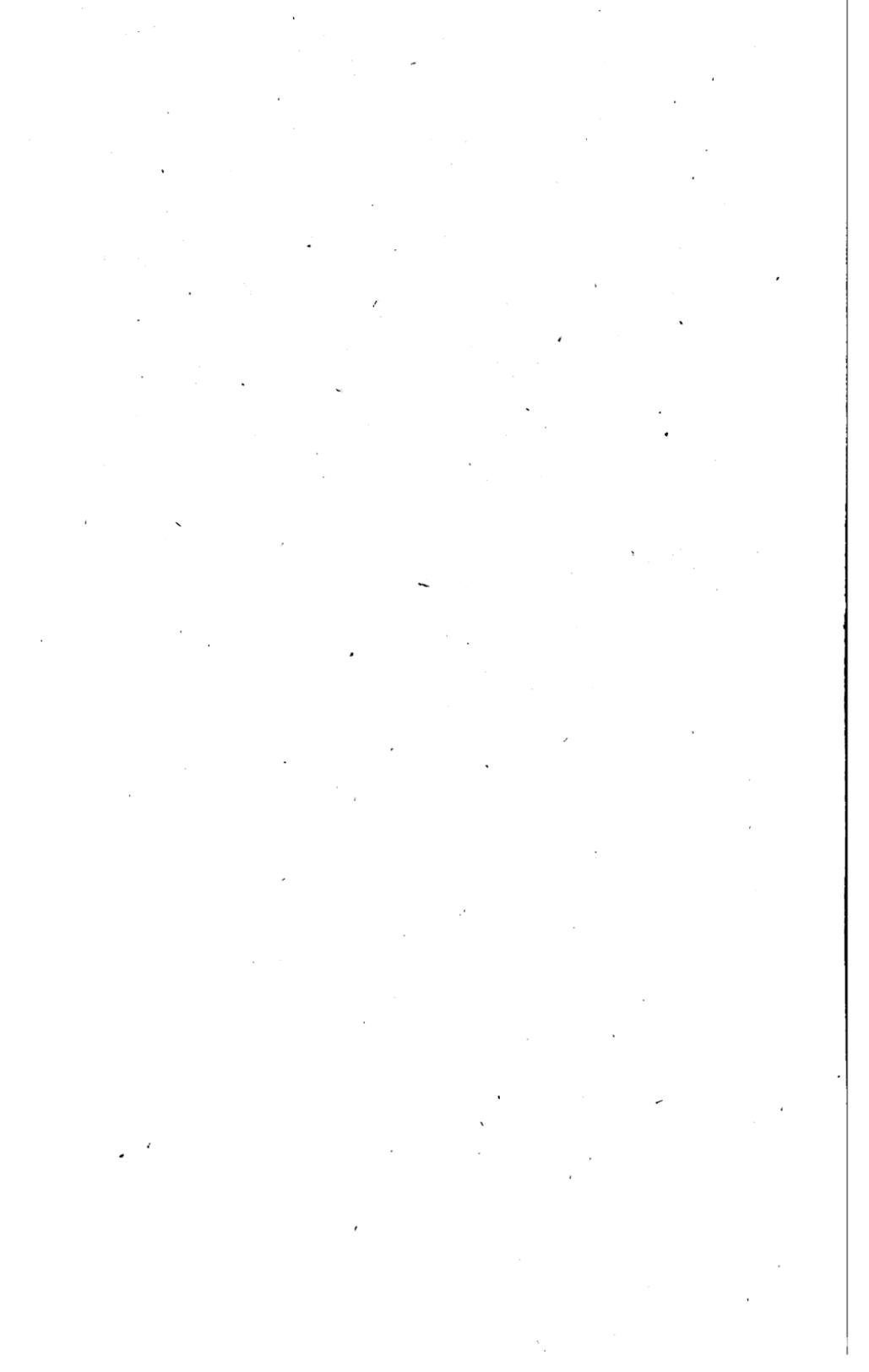
DK
100
F74



\$B 109 029

YC 99881





I, 97.

III 20.

I, 399a.

Philosophismus

und

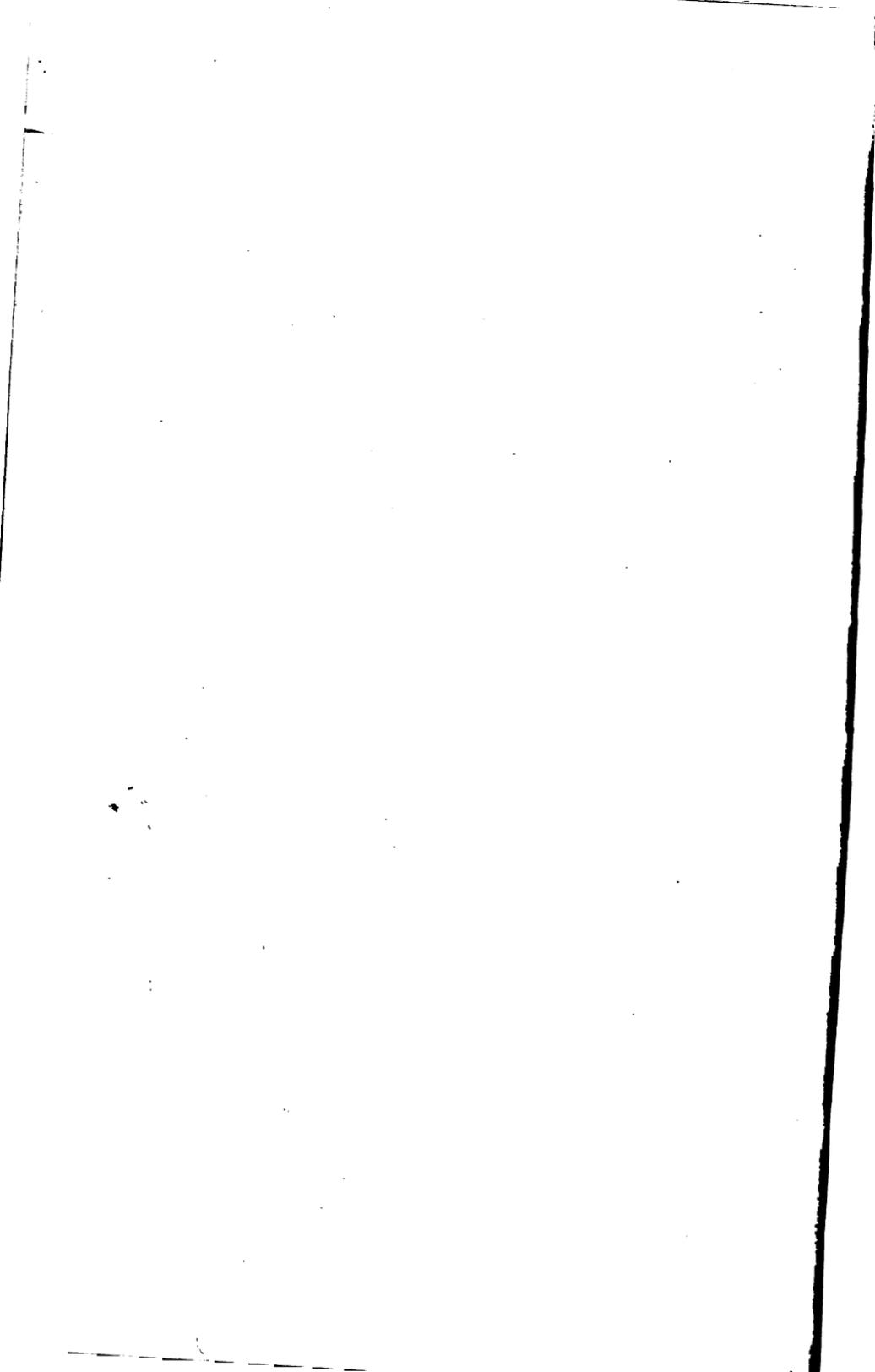
Christenthum.

Von

Constantin Frank.

München 1875.

Verlag des Literarischen Instituts von Dr. M. Suttler.



III, 20

Blätter

für

deutsche Politik und deutsches Recht.

N: 12.

Philosophismus und Christenthum

von

Constanin Frank.

München 1875.

Verlag des Literarischen Instituts von Dr. R. Guttler.

FRANTZ, Gustav Adolph Constantin

Philosophismus

und

Christenthum.

Von

Constantin Frank.

München 1875.

Verlag des Literarischen Instituts von Dr. M. Guttler.

LOAN STACK

BR100

F74



Dem Andenten

Schelling's

gewidmet.

Beispiellos in der ganzen Geschichte der deutschen Philosophie ist der schnelle Erfolg, den in unseren Tagen die sogenannte „Philosophie des Unbewußten“ errungen hat. Blieb Schopenhauer's Hauptwerk über zwanzig Jahre lang fast unbekannt, so hat hingegen dieses Hartmann'sche Hauptwerk in wenigen Jahren schon sechs Auflagen erlebt, die letzten zwei sogar Stereotypausgaben, was doch jedenfalls die weite Verbreitung bezeugt. Wie weit steht dahinter der Erfolg zurück, dessen selbst die Werke eines Kant, Fichte, Schelling und Hegel sich zu erfreuen hatten!

Es scheint wohl, wir leben in dem Zeitalter des Erfolges, und das Emporkommen der Hartmann'schen Philosophie ist nichts anderes, als das theoretische Seitenstück zu dem Emporkommen des Bismarckianismus, wie denn auch beides zeitlich zusammenfiel und die eine wie der andere von Berlin ausging. Wie ein Meteor ist diese neue Lehre an dem Horizont des Denkens heraufgezogen. Aber damit wird auch zugleich ihr Urtheil gesprochen sein, denn wirklich große neue Gedanken haben sich nach dem Zeugniß der Geschichte immer nur langsam Bahn gebrochen, während Herr v. Hartmann sich sein Publikum wie im Sturmschritt eroberte, ähnlich wie Herr v. Bismarck. Es wird sich zeigen, daß dabei auch ein innerer Zusammenhang besteht. Doch fragen wir zunächst erst, woher denn der Erfolg dieses Meteors?

Als ein scharfsinniger Kopf, der eine bedeutende Gabe der Ideenentwicklung hat, und womit sich zugleich eine klare Darstellung verbindet, muß Herr v. Hartmann allerdings gelten, wie ihm auch mannigfaltige Kenntnisse zu Gebote stehen, zumal in den exacten Wissenschaften. Er ist ein Mann, das muß man ihm lassen, und das schon läßt ihn groß erscheinen im Vergleich zu unseren

Ratheberphilosophen, über deren Wichtigkeit schon Schopenhauer sich in so drastischer Weise ausgesprochen. Steht es doch mit der deutschen Philosophie wie mit der deutschen Poesie, daß wir überall nur ein schwächliches Epigonthum auftreten sehen. Und gerade in der nächsten Umgebung des Herrn v. Hartmann, in Berlin, welches sich so lange das philosophische Scepter zu führen gerühmt, war der Verfall in letzter Zeit am auffallendsten. Dem gegenüber konnte freilich die Philosophie des Unbewußten wie eine neue Offenbarung erscheinen. Und hatten nun die älteren Philosophien bereits ihre Autorität verloren, so mußte das Hartmann'sche System allen denjenigen, die in sich selbst keinen Halt haben — und das bedeutet heut zu Tage das Groß der sogenannten Gebildeten — um so mehr imponiren, als es sich zugleich an die exacten Wissenschaften angeschlossen, vor welchen man ja zur Zeit einen so grenzenlosen Respect hat, und wofür der Sinn in demselben Maße geweckt ist, als er sich hingegen für die geistigen Wissenschaften abgestumpft hat. Hätte dieser Philosoph, anstatt vorzugsweise von naturwissenschaftlichen Thatsachen auszugehen, sich etwa mehr auf linguistische Resultate gestützt, — und die unbewußte Weisheit der Sprache aufzudecken, dürfte doch für eine Philosophie des Unbewußten wohl noch wichtiger gewesen sein als die Betrachtung des animalischen Lebens, — so hätte er vielleicht nicht den zehnten Theil seiner Leser gefunden. Dazu kommt ferner sein entschiedener Bruch mit der christlichen Weltanschauung, worüber eben die unbewußte Philosophie weit hinausführen soll. Wie viel gleichgestimmte Seelen fand er damit unter den sogenannten freisinnigen Leuten, die, während sie vor jedem Tagesgötzen zu kriechen pflegen, dafür dann die Unabhängigkeit ihres Geistes durch um so keckeres Absprechen über die Lehren des Christenthumes zu beweisen vermeinen. Und wiederum ist es gerade Berlin, wo diese Art von Freisinnigkeit am allermeisten grassirt, wie zu seiner Zeit auch schon Lessing bemerkte. Daß endlich die ganze Judenpresse diese das Christenthum angreifende Lehre um deswillen um so beifälliger aufnahm, ist selbstverständlich, und darauf dürfte nicht zum geringsten Theil ihre schnelle Verbreitung beruhen. Denn Zeitungswind ist heute unerläßlich um neuen Werken zur Anerkennung zu verhelfen, und kann wohl auch solchen Werken eine momentane Reputation verschaffen, die selbst nur leerer Wind sind.

Das Letztere wäre freilich von der Philosophie des Herrn v. Hartmann zu viel gesagt. Gehaltlos ist sie nicht zu nennen. Nur ist das wirklich Bedeutende darin nicht neu, sondern vor allem von Schopenhauer entlehnt, dessen Lehren er dabei mit einer Menge neuer Thatfachen illustriert und dadurch zugleich popularisirt hat. Zwischen beiden besteht das Verhältniß wie zwischen dem Talent und dem Genie, und es ist eine alte Erfahrung, wie das Talent immer viel leichter zur Geltung gelangt als das Genie. Nicht minder ferner hat er aus Schelling und Hegel geschöpft, und einiges auch von Leibniz entnommen, während die Einführung algebraischer Formeln in die Deduction an Herbart erinnert, von welchem er übrigens sehr wenig hält. Das Alles hat er dann so geschickt zu einem Ganzen verbunden, dem er noch obendrein einen so frappanten Titel gab, daß es wie eine neue genuine Philosophie aussieht, die es wirklich nicht ist.

Es steht damit wieder ganz ähnlich, wie mit den politischen Schöpfungen des Herrn v. Bismarck, die im Wesentlichen auch keinen eigenen Gedanken verrathen. Denn den sogenannten deutschen Beruf Preußens, nebst dem kleindeutschen Reich, hatte er von den Gothaern übernommen, und dazu nur noch etwas Napoleonismus und Cavourismus hinzugefügt. Diese Verbindung war leicht genug, schwierig allein die practische Ausführung, die er sich wirklich als sein eigenstes Verdienst zuschreiben darf. Der großen Thatkraft, die er dabei entwickelt, entspricht dann auf dem theoretischen Gebiete die Energie des Denkens, die Herr v. Hartmann allerdings gezeigt, und die gegenüber dem lappigen Wesen, welches unsere philosophischen Epigonen characterisirt, um so mehr anzuerkennen ist. Mit derselben Unerforschlichkeit und Rücksichtslosigkeit, mit welcher Herr v. Bismarck in seiner Politik auftritt, zieht unser Philosoph die theoretischen Consequenzen seiner Principien, und spricht es ohne Rückhalt aus, was er als wahr erkannt zu haben glaubt. Dieser Erkenntnißdrang und Wahrheitsmuth ist jedenfalls zu rühmen. Welchen inneren Werth aber seine Lehre habe, und was darin als sichere Wahrheit gelten könne, ist dann freilich nicht minder fraglich, als der innere Werth und die innere Haltbarkeit der politischen Schöpfungen des Herrn v. Bismarck. Allein wie dieser an seine Schöpfungen glaubt, so glaubt jener an seine Gedanken, die er nach Möglichkeit geltend

zu machen strebt. Er ist eben ein tapferer Kopf, es liegt etwas Soldatisches in ihm. Und darin liegt auch seine Grenze, denn etwas viel anderes als Tapferkeit ist Weisheit.

So zieht er jetzt auch gegen das Christenthum zu Felde, welchem, wie gesagt, schon sein ganzes System entgegensteht, worüber er aber neuerdings auch eine besondere Schrift herausgegeben, wodurch das Christenthum endlich ganz überwunden und abgethan werden soll, um dafür einer Religion der Zukunft Platz zu machen, wozu er auch schon die erforderlichen Ingredienzien nachweist.*) Es ist dies ein in vieler Hinsicht interessantes und für die Erkenntniß des Zeitgeistes lehrreiches Werkchen, worüber wir hiernach ein Mehreres zu sagen haben.

I.

„Die Selbstzersehung des Christenthums“ will uns Herr v. Hartmann zeigen, und diesem Titel entspricht auch seine Leistung insoweit, als das Christenthum dabei fast nur phänomenologisch behandelt wird. Daß nun wirklich eine Zersehung des christlichen Geistes stattgefunden hat, die sogar noch immer weiter fortschreitet, wird Niemand bestreiten. Das Phänomen als solches liegt offen vor. Nur ist damit noch nicht entfernt bewiesen, was hier bewiesen werden soll, d. h. die schon in Aussicht stehende gänzliche Beseitigung des Christenthums. Oder wie wäre es doch: wenn das Christenthum, nachdem solcher Zersehungsprozeß sich vollendet, dann gerade wie der Phönix aus seiner Asche wieder erstände, so daß sein scheinbarer Untergang vielmehr zum Anfang seines neuen Triumphes würde? Sind nicht Zeiten der Prüfung und des Abfalls vom Christenthum schon im voraus verkündigt? Was könnte demnach die Phänomenologie entscheiden, wenn vielleicht das Christenthum etwas enthielte, was hoch über aller Erscheinung liegt, und als ein Ueberweltliches von dem geschichtlichen Prozeß gar nicht berührt wird, wie doch eben das Christenthum ausdrücklich selbst als ein solches Wesen gelten will?

Dieser so nahe liegende Einwand ist aber dem Autor so fremd

*) Die Selbstzersehung des Christenthums und die Religion der Zukunft, Berlin 1874.

geblieben, daß er gar nicht daran denkt: ob und was das Christenthum, außer seiner zeitlichen Erscheinung, möglicherweise noch an und für sich sein könnte. Statt dessen steht ihm von vornherein fest, daß es eben nichts weiter als eine geschichtliche Erscheinung sei, wie andere Erscheinungen auch. Diese *positio principii* zugegeben, sieht er dann die innere Unhaltbarkeit des Christenthums schon für so erwiesen an, daß er selbst sich dieses Beweises überhoben glaubt. Das soll die moderne Wissenschaft und Kritik schon vollständig geleistet haben. Was er seinerseits noch beiläufig darüber vorbringt, sind nichts weiter als dieselben Argumente, wie man sie insbesondere bei Strauß findet, auf den er sich auch wiederholt beruft, während er anderweitig doch auch sehr abschätzig über ihn urtheilt, indem er ihn kurzweg zum Materialisten macht.

Genug, er hält sich an den Zeretzungsprozeß. Und da beginnt er mit der Behauptung: das Christenthum habe seinen Culminationspunkt schon im Mittelalter erreicht, mit Thomas von Aquino, von wo an es fortwährend bergab gegangen sei. Wie steht es aber mit dieser Behauptung? Sollte es etwa heißen, daß damals das Christenthum die unbestrittenste Autorität gehabt, so möchte es gelten. Sollte es aber heißen, daß damals der christliche Geist zu seiner vollkommensten Realisirung gelangt sei, — welcher Denker könnte das zugeben, wo vielmehr das noch unüberwundene Heidenthum (und zwar altrömisches wie altgermanisches) faustdick vor Augen lag, so daß höchstens von einem Versuch zur Realisirung christlicher Lebensansichten geredet werden könnte, der damals gemacht sei, und der doch unvermeidlich überaus mangelhaft bleiben mußte. Und wenn im Mittelalter allerdings eine Fortentwicklung des christlichen Geistes stattfand, — wäre denn nicht ebenso von einer fortschreitenden Entartung durch Vermischung mit dem Christenthum ganz fremden und sogar widersprechenden Elementen zu reden? Wie könnte das also eine Instanz gegen die Wahrheit des Christenthums bilden, daß die mittelalterliche Denkweise und Lebensgestaltung hinterher wieder zerfiel? Sie mußte wohl zerfallen, weil sie eben den Forderungen des Christenthums nur sehr wenig entsprach, weit mehr aber widersprach.

Doch auch dies kümmert den Autor nicht. Er identificirt das Christenthum mit seiner zeitweiligen Gestaltung, und indem

diese Gestaltung zerfällt, zerfällt ihm das Christenthum. Die eigentliche innere Zerküftung soll aber erst mit der Reformation begonnen haben, deren wesentliche Bedeutung er eben darin findet, daß damit die Befreiung der Geister von dem Christenthum begann. Nur daß die Reformatoren darüber selbst kein Bewußtsein gehabt hätten. In Beziehung auf die Moralität, meint er, hat zwar die Reformation positiv gewirkt, indem sie die Gewissen aufrüttelte, weil aber dadurch die Entscheidung über Gut und Böse in das menschliche Urtheil selbst gelegt wurde, während das Christenthum vielmehr den Willen Gottes zur Quelle aller sittlichen Gebote macht, beförderte auch dies die Entfremdung vom Christenthum, so daß es in Beziehung auf dasselbe nur einen negativen Fortschritt bildete. Noch viel auffallender war die negative Wirkung der aus dem Schooße des Protestantismus hervorgegangenen Wissenschaft, die sich einerseits an den mit der Renaissance emporgetommenen Humanismus, wie andererseits an die moderne Naturforschung anlehnte. Von beiden Seiten wurde der christlichen Weltansicht ihr bisheriger Boden entzogen. Indem dann die Theologie diese Wissenschaft in sich selbst aufnahm, in der Meinung das Christenthum dadurch um so besser vertheidigen und gar noch weiter bilden zu können, verschwand ihr vielmehr das positive Christenthum dadurch selbst unter den Händen.

Gewiß, die Thatsache ist unbestreitbar. Auch sagt er damit gar nichts Neues. Immerhin anerkennenswerth ist aber die schneidende Logik, mit welcher er allen Versuchen des Rationalismus zu Leibe geht, sich selbst noch für christlich ausgeben zu wollen. Mit unerbittlicher Strenge greift er insbesondere den heutigen sogenannten liberalen und fortschrittlichen Protestantismus an, dem er nicht nur jedes Recht auf den christlichen Namen abspricht, sondern überhaupt alle Religion. Geradezu irreligiös nennt er ihn. Wären die Protestantenvereiner einigermaßen über ihren eigenen Standpunkt klar, und verführen dann ehrlich, so müßten sie sich von der bestehenden evangelischen Kirche rundweg lossagen und eine eigene Sekte stiften. Thäten sie das nicht, so geschehe es entweder aus dem Gefühl der Schwäche ihrer Sache, wonach sie auf eigenen Füßen stehen zu können sich nicht zutrauten, oder noch mehr aus Hinterlist, indem sie die Hoffnung hegten, den einstweilen noch bestehenden, und in

praxi immer noch wichtigen kirchlichen, Mechanismus dereinst selbst in ihre Gewalt zu bekommen und sich dadurch zur Herrschaft zu erheben, welche Herrschaft dann aber die intoleranteste sein würde, die jemals eine herrschende Confession geübt. So Herr v. Hartmann. Danken wir ihm für diese Reaction, die er damit den Protestantenvereinlern gegeben.

Hierauf noch eine andere und noch viel wichtigere Erklärung. Will sagen: über die innere Bedeutung der großen Erfolge von 66 und 70 und des darauf beruhenden neuen Reiches, nebst dem gegenwärtigen Culturkampf. Unser Philosoph hat daran seine herzlichste Freude, — aber warum? Lassen wir ihn hier selbst sprechen, es ist der Mühe werth seine Aeußerung darüber zu vernehmen.

„Nur ein hoher Glaube an die logische Consequenz der Ideen in der Geschichte konnte vor den Tagen von Königgrätz und Sedan die Zuversicht auf den Sieg der modernen Cultur festhalten. Erst nachdem Preußen das deutsche Reich gegründet, und seine größte geschichtliche Aufgabe in der Wiederaufnahme des tausendjährigen Kampfes gegen Rom erkannt hat, erst jetzt ist ein fester Punkt gegeben, der das Krystallisationscentrum für alle modernen Culturbestrebungen im Kampfe um ihre vom Christenthum bedrohte Existenz werden kann. Daß der gegenwärtige Kampf zwischen Staat und Kirche von beiden Seiten wirklich den Charakter eines Vernichtungskampfes trägt, darüber kann sich wohl kein Einsichtiger täuschen, der die unbewussten Ziele der Geschichte von den augenblicklich mit Bewußtsein in's Auge gefaßten Zwecken zu unterscheiden weiß. Die Kirche will den Staat zu ihrem Gensdarmen, der Staat die Kirche zu einem staatlich bevormundeten Verein herabdrücken, der letzte und tieffte Sinn dieses Kampfes aber ist die Entscheidung der Frage: ob für das Bewußtsein der heutigen Menschheit das Jenseitige oder das Diesseitige, das Himmlische oder das Weltliche, das Ewige oder das Irdische den Vorrang hat, ob das Christliche oder das Cultur-Interesse überwiegt. In wie weit noch wahrhaft christlicher Sinn im Protestantismus steckt, ist daran zu erkennen, wie weit innerhalb der protestantischen Sekten gegen den Staat Partei genommen und die Solidarität der christlichen Interessen mit denen des Katholizismus erkannt wird. Es schreiben und sprechen Viele von dem gegenwärtigen „Culturkampf“, aber wohl nur Wenige von diesen haben sich klar gemacht: daß es der letzte Verzweigungskampf der christlichen Idee vor ihrem Abtreten von der Bühne der Geschichte ist, gegen welchen die moderne Cultur ihre großen Errungenschaften mit Aufbietung der äußersten Kräfte auf Tod und Leben zu vertheidigen hat.“

Das also wäre des Pudels Kern! Mit dem neuen Reiche (welches ja principiell von aller Religion abstrahirt) ist der tatsächliche Anfang zur gänzlichen Beseitigung des Christenthums gemacht, worin das Endziel des Culturkampfes besteht. Nun, das haben auch schon andere Leute gesagt, das waren aber nur Dummköpfe oder böswillige Reichsfeinde, hier hingegen spricht der erklarteste Reichsfreund, und dabei kein geringerer als der große Berliner Philosoph, der eben vermöge seiner Einsicht in das Unbewußte erkannt hat, was die Reichsgründer und Anstifter des Culturkampfes, zwar vielleicht ganz unbewußter Weise, aber doch wirklich gethan haben und bis diesen Tag betreiben. Die unbewußten Werkzeuge des Antichrist sind sie hiernach.

Wahrlich, Herr v. Hartmann ist das enfant terrible der gegenwärtigen Aera, und Herr v. Bismarck hätte alle Ursache Gott zu bitten, ihn vor seinen Freunden zu behüten. Denn was dieser Reichsfreund jetzt über den verborgenen Sinn des neuen Reiches ausgesagt, das möchte dem Reiche am Ende gefährlicher werden, als aller Widerspruch der sogenannten Reichsfeinde, indem es eben den Reichsfreunden selbst die Augen darüber öffnet, vor welche Entscheidung sie eigentlich gestellt sind. Darum allen Respekt vor diesem Culturkämpfer, der so mit offenem Visier in die Schranken tritt, und rund heraus sagt, wofür und wogegen er kämpft. Möchten doch alle Culturkämpfer desgleichen thun, so wäre der Culturkampf eine wahre Freude.

II.

Herr v. Hartmann feiert den Triumph der modernen Cultur, aber seltsamer Widerspruch! — er selbst fühlt sich von dieser modernen Cultur keineswegs befriedigt. Er ist vielmehr der Meinung, und hat dies in seinem Hauptwerke nachzuweisen versucht, daß aller sogenannte Culturfortschritt die Menschheit um gar nichts glücklicher macht. Welcher Dämon treibt denn nun die Menschen, sich noch irgendwie um eine Cultur zu bemühen, die ihnen letztlich zu gar nichts hilft? Diese sich wie mit Gewalt aufdrängende Frage bleibt hier unbeantwortet. Und von dem Standpunkte des Schopenhauer'schen Pessimismus aus, der im Wesentlichen in der Hartmann'schen Philosophie fortlebt, kann sie auch keine wahre Beantwortung finden,

sondern was wie eine Lösung des Räthfels aussehen soll, ist leerer Schein.

Die Grundlehre Schopenhauers ist bekanntlich die Lehre von dem Glend dieser Welt, wovon es keine Errettung gibt, außer durch Selbstverneinung des Willens, worauf dann schließlich die Ruhe im Nirwana folgt. Ei, so sprechen wir doch mit dem Prediger Salomonis: „Es ist alles ganz eitel,“ und sind wir von diesem Sage überzeugt, — was bedarf es noch irgendwelcher Philosophie, die höchstens nur den klaren Nachweis von der Eitelkeit dieser Welt liefern könnte? Durch eben diesen Pessimismus, meint nun Schopenhauer, stimme seine Lehre mit dem Christenthum überein, wenn gleich noch weit mehr mit der altindischen und im Buddhismus culminirenden Weisheit. Den Buddhismus aber bei Seite gelassen, so verhält es sich mit dem Christenthum in diesem Punkte doch sehr anders. Da wird die Welt so wenig als an und für sich nichtig angesehen, daß sie vielmehr zur Ehre Gottes dienen soll, wie der Psalmist sagt: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes.“ Das gilt auch auf dem Standpunkt des Evangeliums, welches selbst so viele Stellen enthält, in welchen sich die Naturfreudigkeit ausdrückt, wonach doch die Natur keineswegs als nichtig erscheinen kann. Noch weniger gilt ihm das menschliche Leben für nichtig, sondern als die Vorbereitung für das ewige Leben. Das Christenthum verwirft die Welt als solche nicht, es sagt nicht: „es soll keine Welt mehr sein“, wie das bei Herrn v. Hartmann ausdrücklich als Endziel hingestellt wird, sondern es sagt nur: „die Welt liegt im Argen, sie soll nicht so sein, wie sie leider ist.“ Darauf allein beruht das Sollen, als eine Aufforderung an den Willen zu thatkräftiger Aeußerung, während bei Schopenhauer vielmehr nur von einer Entäußerung des Willens die Rede sein kann, und bei Hartmann die ganze menschliche Entwicklung zuletzt doch nur das negative Resultat haben soll, daß die Welt überhaupt wieder verschwindet, worauf dann alles wieder so wäre, als wenn eben nichts gewesen wäre. Das Christenthum hingegen verheißt uns am Ende der Tage einen neuen Himmel und eine neue Erde. Und so wichtig ist nach christlicher Lehre die menschliche That, daß durch den Sündenfall die ganze Welt zerrüttet ist, und um deswillen Gott selbst Mensch wurde und als Welterlöser am Kreuze starb, um dereinst am jüngsten

Tage wieder zu kehren und das Weltgericht zu halten, worin erst recht hervortritt, welche positiven Folgen das menschliche Thun hat. Wie genau ist hier das Eine durch das Andere bedingt, und in welchem vollkommenen Einklang steht das Ganze, statt dessen die Hartmann'sche Philosophie, indem sie Sündenfall, Erlösung und Weltgericht für einen längst überwundenen Standpunkt ansieht, vielmehr in den flagranten Widerspruch verfällt, ein menschliches Handeln zu fordern, dem sie selbst keinen inneren Werth noch positive Folgen zuschreiben kann. Und darin soll wohl gar noch eine höhere Ansicht von dem menschlichen Leben liegen, dem hier doch gerade die Dignität geraubt wird, welche ihm das Christenthum zuschreibt! Ach, wie trifft hier das Wort: „Da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden.“

Auch in dem jetzt in Rede stehenden neuesten Werke erklärt der Autor unumwunden, daß aller Culturfortschritt die Menschen letztlich nicht befriedigen könne, sondern wenn es auch zeitweilig so aussehe, als ob darin alles Dichten und Trachten aufginge, so würde gerade, wenn die Cultur auf ihren höchsten Gipfel gelangt, die Verzweiflung an dem diesseitigen Heil erst recht ausbrechen, und dann die Menschen doch wieder auf ein Jenseits blicken lassen, worin sie ihren Frieden suchten. Dieses schätzenswerthe Bekenntniß führt ihn zu der Forderung einer neuen Religion, die sich dereinst auf den Trümmern des Christenthums erheben soll. Außerdem haben ihm die jüngsten Vorgänge in Paris ein Grauen erregt vor den Excessen, in welche eine religionslose Masse verfallen möchte. Nur der Philosoph, meint er, bedürfe keiner Religion, das Volk bedürfe ihrer, da eben die Religion die Volkaphilosophie sein und das ideale Leben des Volkes pflegen soll. Eine Ansicht, die offenbar auf dasselbe hinausläuft, als wenn Hegel sagt: die Religion enthalte die Wahrheit in Form der populären Vorstellung, in der Philosophie aber sei die Wahrheit zum Wissen geworden, und darum die Philosophie ein Höheres als die Religion.

Gut denn, eine neue Religion, — woher wird sie kommen? Gibt es keine göttliche Offenbarung, sondern bleibt der Mensch auch rückfichtlich seines Bewußtseins von den überirdischen Dingen lediglich auf sich selbst angewiesen, so wird sie wohl aus Vernunft und Wissenschaft kommen müssen, als des Menschen allerhöchster Kraft,

und jedenfalls der allerhöchsten Leistung aller Culturentwicklung. Demnach würde die neue Religion, die ja doch die Volksphilosophie bilden soll, kaum etwas anderes sein können, als ein Katechismus der Resultate der freien Wissenschaft, in populärer Form und ohne die innere Begründung, welche das Privilegium der Wissenden bliebe. Dahin würde die Consequenz führen. Aber weit gefehlt, die Wissenschaft und Philosophie wird vielmehr für durchaus unfähig erklärt eine neue Religion zu begründen, da Religion nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Gestalt und Wirkung, etwas wesentlich anderes sei als Wissenschaft. Was aber Religion nach ihrem eigensten Wesen sei, das erfahren wir leider nicht, indem das Gerede von der Volksphilosophie eben durch diese letztere Erklärung selbst wieder hinfällig wird. Offenbar ein neuer Widerspruch, der aber dem Autor insofern selbst zur Ehre gereicht, als sich darin sein Wahrheitsfönn bekundet. Denn als exacter Forscher muß er die Resultate der Beobachtung respectiren, die ihn eben gelehrt hat, daß Religion etwas ganz anderes sei als Wissenschaft. Und hätte er sich nur noch mehr mit der Betrachtung des religiösen Lebens beschäftigt, statt dessen sein Sinn vorzugsweise auf die Betrachtung des animalischen Lebens gerichtet war, so würde er vielleicht zu der Einsicht gekommen sein, daß in der Religion noch sehr viel mehr liegt, als er nothgedrungen selbst zugibt.

Jetzt wissen wir also, daß die moderne Culturentwicklung das Christenthum schon principiell überwunden hat, und auf die gänzliche Beseitigung desselben hinzielt, die auch Herr v. Hartmann mit allen Kräften herbei wünscht. Allein wir wissen nicht minder, daß dadurch eine Lücke in dem allgemeinen Geistesleben entsteht, die wieder ausgefüllt werden muß, und welche gleichwohl die Cultur — und insbesondere, als deren höchstes Produkt, die Wissenschaft und Philosophie — nicht auszufüllen vermag. Merkwürdiges Resultat, es klingt ja wahrlich wie eine Bankeroterklärung dieser Wissenschaft und Philosophie, die freilich wohl zerstören aber nicht schaffen kann! Denn es ändert wenig, daß er diesen Bankerott doch wieder zu verdecken sucht, indem er zwar selbst die Hauptsache von der persönlichen Begabung des dereinstigen Stifters der Zukunftsreligion erwartet, dem aber die Wissenschaft als Wegweiser und Gehilfe dienen soll, so daß sie wenigstens einige Andeutungen darüber machen

könnte, welcher Art die neue Religion sein und welche Materialien dazu benützt werden müßten. Wie aber, fragen wir, wenn der zukünftige Religionsstifter sich um solche Anweisungen nicht kümmern sollte? Sicher müßte er ja ein religiöses Genie sein, und Genies pflegen ihren eigenen Weg zu gehen. Da ferner die neue Religion erst der Zukunft angehören soll, — woher weiß doch der Philosoph, daß, was jetzt als tiefste Weisheit gilt, dann auch noch dafür gelten wird? Was heißt es also, wenn er fordert, daß die Zukunftsreligion mit unserer modernen Cultur im Einklang stehen müßte? Seltsame Religion, die ihr Maß von dem jedesmaligen Zeitgeist empfängt, während sie sich doch gerade auf das Ueberzeitliche zu richten, und selbst dem Zeitgeist das Maß zu geben hätte! Und hat denn nicht Herr v. Hartmann selbst die ganze Culturentwicklung für unzulänglich erklärt?! Andererseits soll die Zukunftsreligion pantheistisch sein, obwohl uns unerfindlich bleibt, wie das mit dem Pessimismus zu vereinigen wäre, der ihm doch als Grundwahrheit gilt. Denn was ist dem Pantheismus so wesentlich, als daß er die ganze Welt von dem Göttlichen durchdrungen sein läßt und nur als eine Erscheinungsform desselben ansieht, dieses aber angenommen, so kann die Welt nicht durchaus schlecht sein. Die unvermeidliche Folge ist dann vielmehr: daß damit der Gegensatz von Gut und Schlecht, oder selbst von Gut und Böse, überhaupt verschwindet, — wie man bei Spinoza sieht, — und also der Pantheismus eben so wenig pessimistisch sein kann, als etwa optimistisch.

Ihren positiven Inhalt ferner soll die Zukunftsreligion dadurch gewinnen, daß sie das Brauchbare aus allen bisherigen Religionen in sich aufnimmt. Ein Mixtum compositum also, gerade wie es ihrerseits die Hartmann'sche Philosophie ist. Auch etwas Christliches wird dann darin sein, nur freilich das nicht, was erst das Christenthum zum Christenthum macht, nämlich die Lehre von dem Erlöser, nebst allem was damit zusammenhängt, und was am Ende das ganze Christenthum selbst sein möchte. Den Hauptbestandtheil soll aber jedenfalls der Buddhismus liefern. Darauf ist er zuvörderst wieder durch Schopenhauer gekommen, welcher gleichwohl den guten Geschmack hatte, bei seiner buddhistischen Liebhaberei an keine Zukunftsreligion zu denken. Indessen wird diese Forderung noch

weiter dadurch motivirt, daß die Zukunftsreligion von vornherein als Weltreligion auftreten müsse, während die aus dem Christenthum hervorgegangene Entwicklung nur das Abendland und die mediterranen Länder umfasse, wo man jetzt so fälschlich die ganze Weltgeschichte spielen lasse, und wozu doch vielmehr gehöre, daß insbesondere auch die centralasiatische Welt hinzugezogen würde. Das wären also geographische Gesichtspunkte. Kommt es aber darauf an, so ist eben durch die christliche Entwicklung selbst schon eine Verbindung des Abendlandes mit dem Morgenlande gegeben. Und ist nicht gerade Palästina, von wo das Christenthum ausging, so recht in der Mitte der drei Continente gelegen, welche die alte Welt bilden, zu welcher sich die beiden neuen Continente nur als Colonialländer verhalten, so daß gerade Palästina wie dazu geschaffen gelten muß, daß es der Stützpunkt für eine universale Entwicklung wurde? Die centralasiatischen Länder hingegen würden, wegen ihrer natürlichen Abgeschlossenheit, am allerwenigsten dazu geeignet erscheinen. Die Geschichte hat das bestätigt, es ist — von den mongolischen Einbrüchen abgesehen — von da aus nie eine allgemeine Bewegung erfolgt. Und liegt nicht die Thatsache vor, wie diese centralasiatischen Länder schon seit so vielen Jahrhunderten sich in dem Zustande der Stagnation oder kläglichen Verfalls befinden? Wer kann zweifeln, daß dies einigermaßen mit der dort herrschenden Religion zusammenhängen muß. Und jetzt soll von da her für die absterbende christliche Civilisation das neue Heil kommen!?

In naher Zukunft, meint Herr v. Hartmann, sei das allerdings noch nicht zu erwarten, da das Christenthum in der großen Masse unseres Volkes doch immer noch zu fest sitze, — trotz Königräth und Sedan! — so daß seine gänzliche Ausrottung jedenfalls erst noch einen langwierigen Culturkampf erfordern würde. Ja, so sehr er von der endlichen Beseitigung des Christenthums durch die moderne Cultur überzeugt ist, will er es überhaupt nicht als absolut gewiß ansehen, daß dann hinterher eine neue Religion aufkäme. Er erklärt dies nur für höchst wahrscheinlich, aber möglich wäre es doch, daß dann nichts weiter als die Religionslosigkeit selbst bestände. So erhält die proclamirte Zukunftsreligion am Ende selbst wieder nur die Bedeutung einer Hypothese, und mit solchem

hypothetischen Wesen wird es das Christenthum noch immer aufzunehmen vermögen.

III.

Das ist es, weßwegen die moderne Cultur sich so hoch über dem Christenthum erhaben dünkt und dasselbe beseitigen zu können vermeint, daß man schon von vornherein kein rechtes Verständniß mehr dafür hat: was überhaupt Religion und was insbesondere das Christenthum bedeutet, in Folge dessen das religiöse Problem nach seiner überwältigenden Größe gar nicht erfaßt wird.

Einerseits hat die Renaissance dahin geführt, indem sie das allgemeine Bewußtsein mit Vorstellungen erfüllte, welche mit der ganzen vorangegangenen Entwicklung, die zwar gewiß nicht rein christlich aber doch von christlichen Principien durchdrungen gewesen war, außer allem Zusammenhang standen. Und welche Folgen mußte das allmählig haben, nachdem seit Jahrhunderten die antike heidnische Bildung zur Grundlage alles höheren Unterrichts geworden, indessen die vorangegangene christliche Periode kurzweg als barbarisch beiseite geschoben wurde. Barbarisch wäre aber vielmehr ein Verfahren zu nennen, das für alle die Blüthen, welche jene Periode in Kunst und Literatur hervorgetrieben, gar keinen Blick mehr hatte. Ist denn ein gothischer Dom nicht etwas Erhabeneres als ein griechischer Tempel oder ein römisches Kaiserpalast? Oder hat nicht die lateinische geistliche Poesie des Mittelalters so vieles hervorgebracht, womit sich die Horazischen Oden nach Gedankentiefe, nach Innigkeit und Reinheit der Empfindung, wie nach Kraft des Ausdrucks, nicht entfernt messen können! Ähnliches gilt von dem deutschen Kirchenliede, von welchem der gelehrte Unterricht doch auch kaum Notiz nimmt. Während man nun die jugendliche Phantasie mit den glänzenden Bildern aus der classischen Welt erfüllt, wird die Rehrseite dieser Welt, die doch zuletzt mit der Verzweiflung an sich selbst endete, fast wie geflissentlich verhüllt, und während man von den großen Männern Griechenlands und Roms nicht genug zu erzählen hat, spricht man um so weniger von den Propheten und Aposteln, von den Märtyrern und Glaubenspredigern, deren Werk und Verdienst es gleichwohl gewesen ist, daß auf den Trümmern der in sich selbst zerfallenen classischen Herrlichkeit sich das neuere

Europa entwickelte. Was Wunder da, daß sich das allgemeine Denken je mehr und mehr dem Christenthum entfremdet, wenn der Jugend von vornherein die Empfänglichkeit dafür geraubt wird? Und noch mehr — was bietet man ihr dafür? An den antiken Olymp kann sie doch nicht glauben, und indem ihr andererseits der christliche Himmel verschwindet, ist die unvermeidliche Folge Gleichgiltigkeit gegen die Religion überhaupt. Für das Examen kommt ja darauf nichts an, und die Schüler auf das Examen vorzubereiten, scheint doch wirklich die Hauptsache geworden zu sein. Nicht etwa, daß wir damit die Philologie und den classischen Unterricht an und für sich angreifen wollten. Im Gegentheil, denn eine wahre Alterthums- wissenschaft müßte vielmehr dem Christenthum förderlich sein, indem sie nicht umhin könnte, gerade die Unzulänglichkeit der classischen Welt darzuthun, und dadurch jedenfalls eine gewisse Geneigtheit für die Aufnahme christlicher Ideen hervorrufen würde.

Das Zweite ist das Ueberwuchern einer mißverstandenen und zu mißbräuchlichen Consequenzen verwandten Naturwissenschaft, woher eben jetzt die populärsten Einwendungen gegen das Christenthum entnommen werden, wie auch Herr v. Hartmann zugangsweise davon ausgeht. Und wiederum ist es nicht die Naturforschung als solche, woraus das folgte. Vielmehr liegt die Thatsache vor, daß gerade die großen bahnbrechenden Entdecker, ein Columbus, Kepler, Newton, Haller und in neuester Zeit der Geograph Ritter, sehr religiöse Leute waren. Aehnlich, wie sich deren auch unter den ersten großen Humanisten befanden, so daß selbst die Reformatoren mit dem Humanismus zusammenhingen. Es kommt dabei lediglich auf die Geistesdisposition an, mit der man an das Studium herantritt, das Studium selbst hat nicht entfernt eine unchristliche Tendenz. Diese entstand erst durch Ueberschätzung der naturwissenschaftlichen Resultate, von welchen man sich eben so blenden ließ, als von der Herrlichkeit der antiken Welt.

Ist denn nicht von vornherein klar, daß auf der Basis sinnlicher Wahrnehmungen von übersinnlichen Dingen überhaupt nichts zu erkennen ist? Und selbst davon abgesehen, — wie verhält es sich überhaupt nur mit der Sicherheit unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnisse? Daß die Naturforschung, als ein Werk der Empirie, so gründlich sie auch betrieben werde, doch eine absolute Sicherheit

des Wissens nicht erreichen kann, gesteht Hartmann selbst zu, wie er überhaupt, außer in der Mathematik und Logik, keine absolute Gewißheit statuiert. Nun, das wäre schon etwas, was immerhin zu einiger Bescheidenheit mahnen sollte. Ueberall macht die Naturforschung Hypothesen, die sich der unmittelbaren Anschauung entziehen, und die sich nur dadurch bewähren, daß eine gewisse Summe von Erscheinungen sich daraus erklären läßt, was doch die Möglichkeit nicht ausschließt, daß der wirkliche Zusammenhang der Dinge ein ganz anderer ist, als der angenommene, und darum der weitere Fortschritt der Forschung die früher geltende Ansicht wieder gänzlich beseitigen kann. Man denke z. B. in der Geologie an den Sturz des Neptunismus durch den Plutonismus, und welch ein ungeheurer Umschwung das war! Was noch vor zwei Menschenaltern für ganz sicher galt, wird heute geradezu verlacht. Ähnlich ist es in allen Zweigen der Naturwissenschaft geschehen, und wiederholt sich noch immer. Gilt heute der Darwinismus wie ein neues Evangelium, so muß sich erst zeigen, was nach einem Menschenalter noch davon übrig sein wird. Die Unsicherheit wächst, je weniger es bloß auf Maß und Gewicht ankommt, und also das Mathematische zurücktritt, was allein unumstößlich gewiß ist. Und doch ist gerade das Nichtmathematische das bei weitem Wichtigste.

Am mißlichsten steht es daher mit den in unseren Tagen so anspruchsvoll auftretenden Versuchen, auf der Basis exacter Forschung die Geschichte der Urzeit des Menschengeschlechtes construiren zu wollen, und wodurch man die alttestamentliche Tradition schon vollkommen vernichtet zu haben vermeint. Aber da ist auch alles hypothetisch, und es sollte billig Staunen erregen, mit welcher Zuversicht dieselben Leute, die über alles, was Glaube heißt, längst hinauszu sein behaupten, doch an die Wahrheit ihrer eigenen Annahmen glauben, selbst wo die *petitio principii* auf flachster Hand liegt. Darin nämlich, daß ihrer Grundvoraussetzung nach ein fortwährendes stufenmäßiges Aufsteigen des Menschengeschlechtes stattgefunden haben soll, von dem Zustand thierischer Rohheit an bis zu der heutigen Civilisation, was also nichts weiter wäre als das geschichtliche Seitenstück des Darwinismus. Wie aber, wenn das, was jetzt als Urzustand gelten soll,

vielmehr nur der Zustand gesunkener Völker wäre, dem ein edleres Dasein voranzging, wie schon vor siebenzig Jahren Schelling gesagt? Sollen denn die Sagen der Völker von einem ehemaligen besseren Zustande, von welchem sie herabgesunken seien, so kurzweg für gar nichts gelten, da doch selbst die geschichtliche Zeit noch so viele Beispiele davon bietet, daß auf eine aufsteigende Periode eine Periode des Sinkens folgte? Nicht nur unerweislich, sondern den Thatfachen widersprechend ist die Annahme eines continuirlichen Fortschrittes, auf welcher Annahme hier gleichwohl das ganze Rationalisiren beruht.

Ferner bleibt der Umkreis dessen, wovon wir eine leidlich sichere Kenntniß besitzen, immer nur eine kleine Größe im Vergleich zu dem, was zu einer vollständigen Kenntniß des Universums gehören würde. Was kennen wir von der Erde als die oberste Rinde, was von der Atmosphäre als die unterste Schicht, was von dem Weltgebäude, welches doch nach der eigenen Annahme der Astronomen sich in das schlechthin Unendliche ausdehnt, so daß, was wir mit unseren Teleskopen davon erreichen können, in welche ungeheure Weite es auch ginge, doch immer nur ein endliches Gebiet ist, welches gegen die Unendlichkeit verschwindet. Armseliges Stückwerk bleibt folglich unser Wissen, und bleibt es trotz allem Fortschritt der Wissenschaft, indem jeder Fortschritt selbst wieder neue Probleme hervorrufft, und trotz der täglichen Erweiterung unseres Wissens die Wissenschaft sich der Unendlichkeit dessen, was wirklich erkannt werden müßte, um gar nichts nähert. Aufrichtigkeit muß demnach gestehen, daß es reine Täuschung oder leere Prahlerei ist, wenn wir uns eine Kenntniß des Universums zuschreiben, von welchem wir wirklich nur ein Partikelchen kennen. Und auf Grund solcher Erkenntnißpartikel dürfte man sich vermessen über Gott und göttliche Dinge abzusprechen, da doch Gott, wenn er ist, jedenfalls noch unendlich viel mehr sein muß als das unendliche Universum selbst!

Vor dem Unendlichen geht es überhaupt mit unserem Verstand zur Neige, obgleich Niemand das Unendliche selbst läugnen wird. In der höheren Mathematik liegt es vielmehr als Thatfache vor, sei es als unendlich Kleines oder unendlich Großes, und was noch wunderbarer ist: es gibt davon sogar Potenzen, die

also noch unendlich viel kleiner sind als das unendlich Kleine, und eben so unendlich viel größer als das unendlich Große. Der analytische Prozeß zwar, aus welchem solche Größen hervorgehen, ist vollkommen durchsichtig und unantastbar, was aber solche Größen an und für sich seien, wäre eine ganz andere Frage. Ja, bekanntlich gibt es auch imaginäre oder unmögliche Größen, welche dennoch kein Nichts sind, sondern eine sehr wichtige Rolle spielen.

Hat also selbst diese Verstandeswissenschaft par excellence ihre unergründlichen Mysterien, was wird erst geschehen, wo wir uns nicht mehr in der Region des reinen Verstandes bewegen? Ueberall endigt die Naturforschung in dem Unerforschlichen. Wer kann sagen, was an und für sich die Materie oder die Kraft sei? Nur die qualifizierte Materie tritt in die Anschauung, niemals die Materie als solche; und unter Kraft verstehen wir nur die supponirte Ursache einer Wirkung, von dem Wesen der Kraft an und für sich wissen wir nichts. Damit hat es für immer sein Bewenden. Auch der „dynamische Atomismus“, den neuerdings Herr v. Hartmann erfunden, wird das hier obwaltende Dunkel so wenig aufhellen, als welland die cartesianischen Wirbel dazu halfen. Und was hat wohl die Physiologie über das Mysterium des Geborenwerdens und Sterbens herausgebracht? Nichts als innerweislische Hypothesen.

Zu guter Letzt ist noch die sich an die Naturwissenschaften anschließende moderne Industrie gekommen, um das Zeitbewußtsein erst recht in Schwindel zu versetzen; durch ihr tagtägliches Renommiren mit der Herrschaft, die der Mensch nun glücklich über die Natur gewonnen. Et, so werden wir wohl nächstens auch die Kräfte in Beschlag nehmen, welche den Umschwung der Planeten bewirken, da die Industrie den Planetentanz füglich entbehren, und diese ungeheuren Kräfte viel nützlicher verwerthen könnte; indem damit alle übrigen Bewegungskräfte, die wir heute anwenden und insbesondere durch kostspielige Dampfmaschinen herstellen, mit einem Schläge überflüssig würden. Oder warum nicht vielleicht das Wetter machen, namentlich um für eine gesunde Temperatur und für reichliche Erndten zu sorgen, was gewiß viel wichtiger wäre als alle sonstigen Leistungen der Industrie? Oder doch wenigstens die Erdbeben und Vulkanausbrüche verhindern, die in einem Momente ganze

Städte zerstören? Thatsache ist aber, daß der mit allen Hilfsmitteln moderner Technik ausgestattete Mensch der Riesenkraft der Natur gegenüber immer nur ein ohnmächtiger Zwerg bleibt. Er kann den Elementen, welche das Gebild der Menschenhand hassen, diesen Haß noch immer nicht austreiben. Und was ist gar zu sagen, wenn eben diese gefeierte Industrie, in demselben Maße als sie fortschreitet, auch um so mehr nur die socialen Mißstände steigert, welche die ganze moderne Civilisation mit einer Katastrophe bedrohen, wodurch jetzt Aufgaben hervorgerufen sind, vor welchen die, mit eben dieser Industrie verschwisterte, Oekonomie so gut wie rathlos dasteht!

IV.

Mit einem Worte: es ist der mit und durch die moderne Cultur groß gezogene Hochmuth, und zwar hier insbesondere der Hochmuth des Erkennens, welcher diese Cultur allmählig um allen Sinn und Verständniß für das Christenthum brachte. Geblendet durch die glänzenden Erfolge der Wissenschaft, übersieht man die ungeheure Lücke, welche gleichwohl diese Wissenschaft ganz unausgefüllt läßt, und, wie wenn die Wissenschaft alle Räthsel des Daseins zu lösen vermöchte oder gar schon gelöst hätte, soll nun nichts mehr gelten, was sich nicht beweisen oder durch das Denken selbst erzeugen ließe. Nicht nur, daß dabei eine Identität von Denken und Sein als unbewiesene Voraussetzung im Hintergrunde liegt, wonach das nicht vom Denken zu Umfassende um deswillen auch nicht existiren könnte, sondern der Philosoph macht noch die fernere Voraussetzung, daß sein eigenes Denken das ganz vollkommene sei, und damit die Zumuthung an seine Anhänger, daß sie auch ihrerseits an die Vollkommenheit dieses seines Denkens keinen Zweifel hegen dürfen. Und was für eine Zumuthung ist das, da doch der Philosoph ausdrücklich keine besondere Inspiration für sich in Anspruch nimmt, sondern rein aus seinem menschlichen Vermögen heraus sprechen will! So müßte er wohl der — wenigstens theoretisch — vollkommene und so zu sagen sündlose Mensch sein.

Aber gesetzt auch, die philosophirende Vernunft wäre die aller-vollkommenste, so steht ja ausdrücklich geschrieben: „Der Friede Gottes ist höher denn alle Vernunft,“ wonach die bloße

Vernunft da niemals hinanreichen kann. Die ganze Offenbarung gibt sich als ein solches aus, was über die Vernunft hinaus geht, und hätte auch sonst keinen Sinn. Denn wozu hätte es einer besondern göttlichen Veranstaltung bedurft, wenn die menschliche Vernunft das für sich allein finden konnte, was in der Offenbarung ausgesprochen ist? Gibt es also eine Offenbarung, so muß sie nothwendig übervernünftig sein, und wer also nichts Uebervernünftiges statuirt, könnte sich füglich die Mühe ersparen, die Offenbarung noch des Weiteren zu bestreiten, die damit schon ganz von selbst für ein Hirngespinnst erklärt wäre. Nur mag man dann sehen, wie weit man mit seiner Vernunft kommt, und jedenfalls fordert dann die Consequenz, sich überhaupt von aller Religion loszusagen.

Vernunftreligion ist eine *contradictio in adjecto*. Vielmehr behauptet jede Religion etwas zu enthalten, was über die Vernunft hinausgeht, und eben deswegen mit einer Ehrfurcht betrachtet und behandelt sein will, wie keine Vernunftserkenntniß, so weit sie immer reichen möchte, jemals beanspruchen kann. Und, setzen wir hinzu, wie sie auch keiner Vernunftserkenntniß erzeugt wird. Am allerwenigsten von den Philosophen selbst, die zwar für ihre eigenen Lehren den höchsten Respekt zu fordern pflegen, während sie hingegen über die Lehren anderer Philosophen, die es sich auch mit ihrer Vernunftserkenntniß sauer werden ließen, sich oft in werfendster Weise äußern, so daß die Herrn doch eigentlich nur sich selbst mit Ehrfurcht zu betrachten scheinen. Nun aber liegt die Thatsache vor, daß die Völker von Anfang an und überall den Trieb hatten, irgend einem höheren Etwas ihre Ehrfurcht zu erweisen, und wenn gleichwohl die Vernunft das Höchste sein sollte, so mag man doch erklären, woher dieser sonderbare Ehrfurchts- oder Anbetungstrieb kommt, der jedenfalls bezeugt, daß die Menschen an ihrer Vernunft kein Genüge fanden. Die Betrachtung der Uebel dieser Welt, und also der Pessimismus, worin nach Hartmann die Quelle aller Religion liegen soll, erklärt die Sache keineswegs. Denn wie es sich auch mit dem Christenthum verhalten möchte, über dessen angeblichen Pessimismus wir schon früher sprachen, so kann man jedenfalls den alten Hellenen, welche diesen Ehrfurchtstrieb in ausgesprochenster Gestalt zeigten, — denn ihr ganzes Leben war

von religiösen Beziehungen durchdrungen, — keinen Pessimismus zuschreiben, und der Muhamedanismus wäre wohl eher optimistisch zu nennen, aber Ehrfurcht vor dem Göttlichen fehlt ihm nicht. Mit solchen Abstractionen, wie Pessimismus und Optimismus, ist hier überhaupt nichts auszurichten. Man wird nothgedrungen annehmen müssen, daß der Ehrfurchts- oder Anbetungstrieb zu dem Wesen des Menschen selbst gehört, wonach dann mit dem Selbstbewußtsein eo ipso auch schon das Gottesbewußtsein gesetzt ist. Nur daß der Mensch dieses Gottesbewußtsein ersticken und sich wegraisonniren kann, was dann aber als eine Deformität erscheint. Durch eine falsche Cultur kann solche Deformität des Bewußtseins sehr häufig werden, und die traurige Thatsache liegt vor, wie häufig sie in unseren Tagen in den sogenannten gebildeten Kreisen geworden ist. Wir sagen aber ausdrücklich: falsche Cultur, denn daß Cultur an und für sich den Ehrfurchtsstrieb nicht ausschließt, bezeugt schon das Wort „Cultus“. Nun liegt desgleichen vor, welche Folgen solches Erlöschen des Ehrfurchtstriebes hat, nämlich daß an die Stelle Gottes irgend ein Tagesgötze tritt, wie jetzt bei uns die großen Erfolge von 66 und 70. Wir haben schon gehört, welche unbändige Verehrung unser Philosoph, in innigster Gemeinschaft mit Strauß, für diese Erfolge hat. Dieselben Leute also, welche von Christus und seinen Aposteln, und überhaupt von dem ganzen Christenthum, wie von einer tief unter ihrem Standpunkt liegenden Erscheinung sprechen, lassen sich durch einige gewonnene Schlachten dergestalt außer Fassung bringen, daß sie darin den Anfang einer neuen Weltwende erblicken! Welchen Halt muß wohl solche Philosophie gewähren, die selbst vom Tageswind bewegt wird? Wahrlich eine Thatsache, die schon für sich allein jede weitere Kritik überflüssig machen könnte.

Ein allererst durch die Wissenschaft bewiesener Gott, sage ich, wäre für mich gar kein Gott, denn was ich mit meinem Wissen umspanne, dessen bin ich durch den Erkenntnißfact selbst Herr geworden und stehe selbst darüber. Gibt es einen Gott für mich, so muß er hoch über mein Wissen hinausreichen, er kann zuvörderst nur für meinen Glauben sein. Erst auf Grundlage meines Glaubens kann ich dann versuchen, mir den Inhalt dieses Glaubens klar zu machen und so allerdings zu einem Wissen von Gott zu

kommen. Aber ein Wissen wie jedes andere kann das nie sein, weil es eben den Glauben zu seiner Voraussetzung hat, und seine letzte Bewährung immer nur in dem Zeugniß des Geistes findet. Nur so kann selbst von einer Philosophie der Offenbarung die Rede sein, indem die Vernunft, nachdem sie ihre eigene Unzulänglichkeit empfunden, sich dazu erweitert das Uebervernünftige in sich aufnehmen zu können. Denn das widerspricht sich nicht, daß die Vernunft a posteriori, nachdem es ihr geboten ist, etwas in sich aufnimmt, was sie a priori von sich aus nie hätte finden können. Vielmehr geschieht dasselbe in allen Erfahrungswissenschaften, wo nur freilich das Object der Erfahrung ein sinnlich wahrnehmbares ist, hier aber das schlechthin Ueber sinnliche.

Von diesem Standpunkte ausgehend, hat Schelling seine Philosophie der Offenbarung aufgestellt, nebst der Philosophie der Mythologie, als dem unentbehrlichen Seitenstück dazu, ohne welches die große Gottesthat der Offenbarung gar nicht verstanden werden könnte. Denn darauf kam es ja an: die Entfremdung des menschlichen Bewußtseins von dem wahren Gotte, die sich in dem theogonischen Prozeß darstellt, welcher den Inhalt der heidnischen Religionen bildet, und womit auch das Judenthum, trotz der ihm gewordenen Offenbarung, noch immer verslochten blieb, — wie der dem heidnischen Opferdienst so verwandte jüdische Opferdienst und noch mehr der wiederholte Abfall in den Götzendienst so deutlich bezeugt, — diese Entfremdung also wieder aufzuheben. So liegt auch die Thatsache vor, daß es ganz vorzugsweise die antike Heidenwelt war, welche das Christenthum annahm, statt dessen die Juden, denen es doch zunächst geboten wurde, es im Ganzen verwarfen, wodurch sich dann das Wort erfüllte: daß Japhet in Sem's Hütten wohnen solle. Wie kann man demnach das Christenthum verstehen, ohne den Gegensatz, den es zu überwinden hatte, d. h. das Heidenthum? Wenn die bisherige Theologie das nicht begriff, und um deswillen die Mythologie als etwas sie nichts Angehendes beiseite ließ, so liegt darin eben der Hauptgrund, warum sie selbst zu keinem rechten Verständniß der Offenbarung kam. Das ist nun eben die große Leistung Schellings, daß er den ganzen religiösen Prozeß zusammenfaßte, und dadurch eine Religionswissenschaft im eigentlichen Sinne erst möglich gemacht hat. Hätte er auch nichts weiter gethan,

als die gänzliche Unhaltbarkeit der früheren Ansichten über die Mythologie nachzuweisen. — es wäre ein unsterbliches Verdienst, denn dadurch allein schon hat er dem Rationalismus seinen bisherigen Boden entzogen.

Aber gerade für diese Dinge hat Herr v. Hartmann, der sich über die sogenannte positive Philosophie Schellings in einem besondern Schriftchen geäußert, gar kein Verständniß. Ueber die eigentliche Philosophie der Mythologie und der Offenbarung scheint ihm zu sprechen kaum der Mühe werth, wie wenn es von vornherein klar wäre, daß daran nichts sein könnte. Statt dessen hält er sich lediglich an den metaphysischen Unterbau, den Schelling jenen beiden Werken zu geben versuchte, und dessen wirklicher Werth doch nur in der vernichtenden Kritik der bloß logischen Philosophie besteht, während die darin unternommene positive Deduction nicht nur schwerfällig und verworren ist, — ganz gegen Schellings sonstige Art, — sondern sogar im Widerspruch mit den eigenen Intentionen steht, die Schelling verfolgte, so daß man deutlich sieht, wie er dabei selbst noch im Philosophismus befangen war, den er doch durch die Philosophie der Mythologie und Offenbarung thatsächlich überwunden hat. Also gerade in diesem metaphysischen Unterbau, der wirklich nur als ein Horsd'oeuvre zu betrachten ist, erblickt hingegen Herr v. Hartmann den eigentlichen Kern der späteren Schelling'schen Lehre, welcher er dann freilich eine sehr große Bedeutung zuschreibt. Sie soll nämlich das höhere Dritte bilden zu dem mit Hegel und Schopenhauer gegebenen Gegensatz, welches höhere Dritte er nun selbst weiter auszubilden sucht.

Das ist wieder charakteristisch. Wie Hartmanns Philosophie wirklich nur in einer Verschmelzung verschiedener anderer Philosophien besteht, so kann er sich auch die positive Philosophie Schellings nicht anders denken. Er steckt dabei ganz in der durch Hegel aufgebrachten Ansicht, wonach eine neue Philosophie immer die vorhergegangenen Philosophien als aufgehobene Elemente in sich enthalten soll. Eine kaum halb wahre Behauptung, und die jedenfalls bei den großen genuinen Philosophen am allerwenigsten zutrifft. Diese gingen nicht darauf aus, vorgefundene Lehrmeinungen zu vereinigen, sondern sie hatten ein großes reales Problem in's Auge gefaßt, welches sie lösen wollten. So hatte Schelling, nachdem er in

seiner Jugend von dem Zauber des Naturlebens ergriffen gewesen, im späteren Alter die überwältigende Macht der Religion erkannt, und je mehr er die Thatfachen des religiösen Processes studirte, wurde es ihm um so klarer, daß, was nicht nur im Großen die ganze Weltgeschichte beherrscht hat, sondern wovon auch für jedes Individuum ganz vorzugsweise seine Lebensführung und seine Seelenstimmung abhängt, daß das nicht auf bloßer Einbildung beruhen könne, sondern der religiöse Prozeß ein, zwar sich im menschlichen Bewußtsein vollziehender, aber um deswillen nicht minder realer Prozeß sein müsse, insofern doch das menschliche Bewußtsein selbst real und eben in der Religion ein reales Verhältniß des menschlichen Bewußtseins zu Gott gesetzt ist. Wie kann ich mir diese alles andere überragende Thatsache verständlich machen? — das war ihm die Frage.

Sagt doch Herr v. Hartmann selbst, daß die Philosophie sich der Forderung nicht entziehen könne, zum mindesten die geschichtliche Erscheinung des religiösen Processes zu erklären, den als Erscheinung Niemand bestreiten kann. Und gerade eine Philosophie, welche der Religion die objective Wahrheit abspricht, würde zu allermeist genöthigt sein, diese Erscheinung zu erklären, damit man eben sähe, daß es bloße Erscheinung wäre. Gleichwohl hat er selbst solche Erklärung bisher nicht im geringsten versucht, um dafür desto zuversichtlicher zu behaupten, daß es mit dem Christenthum nichts sein könne. So wird man ihm kurzweg entgegen dürfen, daß vielmehr diese seine Behauptung für nichts zu halten sei, so lange er die von ihm selbst anerkannte Aufgabe nicht gelöst habe. Sollte er aber jemals ernstlich an diese Aufgabe herantreten, so würde er schon bemerken, wie dabei noch ganz andere Dinge zu bedenken sind, als wovon sich seine Philosophie träumen ließ.

V.

Daß es einen auf sich selbst beruhenden Glauben gebe, der sich nicht in Wissen auflösen lasse, und doch sogar mehr bedeute als Wissen, kann natürlich Herr v. Hartmann von seinem Standpunkte aus nicht zugeben. Solche „doppelte Buchführung von Glauben und Wissen“, sagt er in Hinblick auf Herbart

könne „einheitlich angelegte Naturen“ niemals befriedigen. Wohl, es sei so. Aber warum müssen gerade die einheitlich angelegten Naturen als die normalen gelten, und nicht vielmehr als die innormalen und defecten? Defect nämlich, weil ihnen der Glaubenstrieb fehlt, der durch den überwuchernden Erkenntnistrieb erstickt wurde. Glaubenslosigkeit wäre demnach ein wesentlicher Mangel und Gläubigkeit hingegen ein Vorzug, wie denn auch der Glaube als die erste der drei christlichen Cardinaltugenden gilt. Zwar feiert der Apostel die Liebe als das Höchste, und insofern ist sie auch das Wichtigste, als sie die lebendige Copula zwischen Glaube und Hoffnung bildet, aber die wahre Liebe ruht eben auf dem Glauben, und derselbe Apostel lehrt dann auch die Rechtfertigung durch den Glauben.

Doch dies nur beiläufig, denn für unsren Philosophen hat dies überall kein Gewicht. Wir fragen ihn aber: woher er wohl weiß, daß im menschlichen Bewußtsein Einheit bestehen muß? Sagt Schelling in seiner Kritik des Panlogismus, daß a priori gar nicht abzusehen sei: „warum bloß Vernunft bestehen solle und nicht auch Unvernunft“, und erklärt Hartmann diesen Einwand selbst nicht nur für richtig sondern sogar für entscheidend, — ei, warum muß wohl Einheit im menschlichen Bewußtsein bestehen und nicht vielmehr ein Dualismus? A priori ließe sich das nicht behaupten sondern nur a posteriori, und wie nun, wenn im menschlichen Bewußtsein eben der Dualismus die gegebene Thatsache wäre? Der Philosoph wird das menschliche Bewußtsein zuvörderst nehmen müssen, wie es sich darstellt, und danach zeigt es sich überall als in einem inneren Zwiespalt begriffen, gleichzeitig auf das Irdische und auf das Ueberirrische gerichtet. Es bedarf keiner Worte, wie damit der Gegensatz zwischen dem leiblichen und dem geistigen Leben zusammenhängt. Für den unbefangenen Sinn besteht über diesen Dualismus gar kein Zweifel, nur der Philosoph zweifelt daran, weil seine Vernunftserkenntnis auf Einheit dringt. So macht er sich ein System zurecht, wonach Materie und Geist, das Diesseits und das Jenseits, zu eins werden, aber ist denn durch ein solches Gedankensystem der zwischen Himmel und Erde liegende Abgrund wirklich verschwunden, wenn nicht etwa wieder die Einheit von Denken und Sein als petitio

principii zu Hilfe kommen soll, so daß durch das Denken der Einheit die Einheit auch wirklich existirte? Wäre hingegen der Dualismus das wirklich Existirende, — kein Philosoph könnte etwas daran ändern, es müßte schon ein Gott thun. Und so hat auch nach dem christlichen Glauben die Offenbarung wirklich etwas daran geändert, obwohl sie den Dualismus an und für sich nicht aufhob, so daß es noch immer keine andere Möglichkeit für den Menschen gibt, das Reich des Dualismus zu verlassen, als durch die Pforten des Grabes.

Fragen wir ferner, wie es sich mit der innern Haltbarkeit solcher Einheitsysteme verhält? Von dem reinen Selbstbewußtsein aus ist nicht zur Materie, nicht zur Natur zu gelangen, wie das Beispiel Fichte's zeigt, der die ganze Welt aus dem Ich ableiten wollte. Diese Welt war aber auch danach, und ist heute kein Wort mehr darüber zu sagen. Ebenjowenig gelingt das Umgekehrte: von der Naturbetrachtung aus, und also von der Materie, zum Selbstbewußtsein zu kommen, wie die sensualistischen und materialistischen Systeme zeigen, denn was da als Selbstbewußtsein ausgegeben wird, das ist kein Selbstbewußtsein. Mit Hartmann's Versuche steht es auch nicht besser. Er läßt das Selbstbewußtsein aus dem physiologischen Prozeß hervorgehen, nämlich aus der Gehirnthätigkeit, indem durch die sinnliche Wahrnehmung dem Willen eine Vorstellung aufgedrungen werde, welche ihn stutzig mache, und durch solches Stutzigwerden des Willens entstehe aus dem Unbewußten das Bewußtsein. Lassen wir nun dieses Aufstutzen des Willens, was Herr v. Hartmann sich ausgedacht, ganz auf sich beruhen, so ist die Sache in soweit allerdings richtig, daß das menschliche Bewußtsein empirisch sich aus dem Unbewußtsein entwickelt, — die zarte noch unbewußte Kindheit bezeugt es, — und daß das Erwachen des Bewußtseins durch sinnliche Eindrücke bedingt ist. Allein zwischen dem Bedingtein eines Entstehens und dem Entstehen selbst ist ein himmelweiter Unterschied, und das Wie des Erwachens des Bewußtseins bleibt uns ein unlösbares Räthsel, weil wir das Bewußtsein nur aus innerer Anschauung kennen. Da würden wir also in uns selbst beobachten müssen, wie das Bewußtsein erwacht, allein um uns selbst beobachten zu können, muß unser Bewußtsein schon erwacht sein. Ein vitioser Zirkel, aus

welchem es kein Herauskommen gibt. Darum bleibt nichts übrig, als das Bewußtsein als ein unerklärbares Urphänomen anzunehmen, wie es andererseits die Materie ist, von der wir auch nur wissen, daß sie das dem Geiste Gegenüberstehende ist, wie hingegen der Geist der Materie gegenübersteht.

Nach Hartmann ist das Selbstbewußtsein nichts Substantielles, sondern eine bloße Erscheinungsform des Unbewußten, welches ihm als das Absolute gilt. Nun aber ist das Denken, und insbesondere das Philosophiren, doch wieder nur ein Act des Selbstbewußtseins, und wenn dieses nichts weiter wäre als eine flüchtige Erscheinung des Absoluten, — woher käme ihm doch die Macht, sich vielmehr über das Absolute zu erheben, indem es nicht nur von sich selbst sondern zugleich von dem Absoluten weiß, welches seinerseits selbst unbewußt bleiben soll, und also nichts von sich selbst weiß? Da wäre ja das menschliche Bewußtsein mehr als das Absolute. Daß in jener Ansicht nichts weiter liegt als nur eine Modification der Hegel'schen Lehre, wonach Gott erst im Menschen zum Bewußtsein kommen soll, bedarf keiner Worte. Davon aber abgesehen, — gehört nicht mehr als Köhlerglaube dazu, um einem solchen nichtigen Wesen, wie es das Hartmann'sche Bewußtsein ist, trotzdem die Fähigkeit zuzuschreiben das Absolute zu erkennen, um dann nach seiner vermeintlichen Erkenntniß über Gott und göttliche Dinge absprechen zu dürfen?

Ja, nichts anderes als ein Glaube ist es, was der ganzen speculativen Philosophie zum Grunde liegt. Nämlich der Glaube an die Vollkommenheit und Selbstgenugsamkeit des Denkens, wonach die Resultate des Denkens auch die objektive Wahrheit sind. Offenbar eine bloße Voraussetzung, die zu beweisen nicht einmal versucht werden kann, sondern an die ganz einfach geglaubt wird. Das Denken gilt eben als das Allergewisseste, und zugleich als die Quelle aller Gewißheit. „Cogito ergo sum, sagte Cartesius, und quidquid clare et distincte intelligo, verum est.“ Das hat man seither beibehalten, und hinterher noch hinzugefügt: „quidquid non clare et distincte intelligo, nec verum est, nec omnino est.“ Denn so fest der Philosoph an die Zuverlässigkeit seiner Denkeresultate glaubt, will er nur das Eine nicht glauben: daß es möglicherweise etwas geben könne, welches über alles Denken

hinausginge. Man möchte demnach sagen: es ist der Glaube an den Unglauben, welcher die Basis des ganzen Philosophismus bildet.

Nirgends wird das Grundprincip abgeleitet, sondern es wird einfach ponirt. Wer nicht daran glaubt, für den existirt es gar nicht, und ist ihm auch gar nicht vorstellbar zu machen. So glaubte Spinoza an seine absolute Substanz, Fichte an sein Ich, Schelling (in seiner Jugendperiode) an die absolute Identität, Hegel an das sich selbst bewegende Denken. Und so glaubt Hartmann an sein Unbewußtes, als das Absolute, welches ihm eben so allgegenwärtig, allwissend und allweise ist wie der liebe Gott. Zwar thut er dabei so, als ob ihm diese Idee des Unbewußten auf dem Wege der Induction entstanden sei, so daß sie als eine bewiesene Wahrheit gelten müsse, es ist aber leere Täuschung damit. Diese Idee war ihm vielmehr das allem seinem discursiven Denken vorausgehende prius. Wie denn auch von diesem Unbewußten sich Niemand eine Vorstellung wird machen können, wenn er nicht vorher schon die Schopenhauer'sche und Hegel'sche Philosophie, nebst der Schelling'schen Identitätsphilosophie, in sich aufgenommen hätte. Nicht durch Induction aus der Betrachtung realer Thatsachen, sondern durch Reflexion über diese vorausgegangenen Systeme, kam Herr v. Hartmann auf sein System. Es war wirklich nichts anderes als der Glaube an die Wahrheit des in der neueren deutschen Speculation vorliegenden Denkprocesses, welcher ihn darauf brachte, indem er eben aus diesem Denkprozeß das letzte Facit ziehen wollte. So der Glaubensgrundlage, worauf er doch wirklich stand, sich selbst unbewußt, schuf er die Philosophie des Unbewußten, die seiner Meinung nach ein reines Wissen sein und allem Glauben ein Ende machen soll, während sie in Wahrheit nur eine Ausgeburt des Glaubens an den Unglauben ist.

VI.

Noch einmal müssen wir hier auf den Einfluß der Renaissance zurückkommen. Denn von daher datirt die Stellung, welche in den letzten Jahrhunderten die Philosophie gegenüber dem Christenthum eingenommen hat.

Auch schon im Mittelalter hatte man sich nicht wenig mit Philosophie beschäftigt, sie wurde auf den höheren Schulen gelehrt. Stammen doch unsere heutigen philosophischen Facultäten selbst daher, wie überhaupt das ganze Universitätswesen. Was noch mehr bedeutet: auch die technischen Begriffe, mit welchen die Philosophie noch heute operirt, sind allermeist von der Scholastik ausgegangen, auf welche man daher nicht so verächtlich herabblicken sollte, wie es insbesondere Hegel thut, der wohl am wenigsten dazu berechtigt wäre, indem er doch selbst nur eine Art von neuer Scholastik schuf. Jedenfalls hat es dem Mittelalter weder an scharfsinnigen noch an tiefsinnigen Köpfen gefehlt. Und wie nun die ganze damalige Bildung sich an die Ueberreste altklassischer Bildung angeschlossen, so insbesondere auch das Philosophiren. Vor allem stützte man sich auf Aristoteles, welcher als der Philosoph par excellence galt. „Den Meister der Wissenden“ nannte ihn Dante. Das Charakteristische aber war, daß das damalige Philosophiren auf der Grundlage des christlichen Glaubens ruhte, dessen wissenschaftliche Entwicklung und Ausbildung eben als die höchste Aufgabe galt, wobei die Lehren der alten Philosophen nur zu Hülfe genommen, nicht aber für sich selbst maßgebend wurden. Erst mit der Renaissance änderte sich das.

Daß seitdem die klassische Literatur viel allgemeiner bekannt, und durch das Medium der gleichzeitig erfundenen Presse sehr viel weiter verbreitet wurde, ist dabei nicht das Wesentliche. Die Presse kam ganz ebenso auch der Verbreitung der Bibel und der ganzen geistlichen Literatur zu gute. Darin lag es vielmehr, daß seitdem der Geist der klassischen Literatur selbst maßgebend wurde, wodurch die alten Classiker eine ganz andere Bedeutung gewannen, als sie für das Mittelalter gehabt. Nicht mehr weil und in soweit sie der christlichen Entwicklung förderlich sein könnten, oder wenigstens mit derselben vereinbar wären, sollten sie gelten, sondern sie selbst sollten die Norm des Schönen, Wahren und Guten enthalten, auch wo sie der christlichen Weltansicht entgegen ständen, welche also seitdem der klassischen Autorität untergeordnet wurde. Bald wurde sogar darin, daß die klassische Weltansicht der christlichen widersprach und gegen dieselbe als Waffe dienen konnte, ein besonderer Reiz gefunden. Die klassische Bildung wurde zur Basis sogenannter

Freiständigkeit gemacht, sie sollte die Geister über den, wie man meinte, beschränkten Gesichtskreis des Christenthums erheben.

Demgemäß wollte nun auch die Philosophie wieder dieselbe Stellung gewinnen, welche sie im Alterthum, zunal in Griechenland, eingenommen hatte. Und was war sie da gewesen? Anfänglich zwar war sie selbst da von religiösen Vorstellungen ausgegangen. Denn insofern doch die alten Philosophen etwas annahmen, was jenseits der Erscheinungswelt läge — welchen Ausdruck sie demselben auch geben mochten, — so war ihnen dieser Gedanke offenbar aus der Religion gekommen. Ein Sokrates und Plato waren tiefreligiöse Männer. Weil aber die heidnischen Götter doch nur falsche Götter waren, insofern die Religion sich in einen sinnlichen Cultus und in eine vielfach anstößige Fabellehre verlor, so forderte das unvermeidlich den Widerspruch des fortgeschrittenen Denkens heraus, welches dann die religiösen Vorstellungen ganz fallen ließ, und sich kurzweg auf sich selbst stellte. Auch geschah dies mit vollem Recht, weil die Ideen der Philosophen wirklich auf etwas Höheres hinausliefen, als was die Volksreligion lehrte. Sich also von den Voraussetzungen des religiösen Glaubens lössagend, wurde die Philosophie zu einer in sich selbst ruhenden Macht. Das ist es, was ich „Philosophismus“ nenne, und was die Stellung der Philosophie im klassischen Alterthum charakterisirt.

Gewiß, diese Philosophie war die höchste Leistung der menschlichen Vernunft. Daß sie aber gleichwohl die klassische Welt nicht vor dem Untergang bewahren konnte, das beweist auch am schlagendsten die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft, welche aus eigener Kraft nicht zur Erkenntniß des wahren Gottes gelangen konnte. Die Welt war unrettbar verloren ohne die große Gottesthat der Offenbarung. Wie das Evangelium Johannis sagt: das Licht war in der Welt, aber die Welt kannte es nicht, bis endlich das Wort Fleisch wurde, da erkannte sie es. Seitdem nun aber diese große Gottesthat geschehen, hat der Philosophismus seine innere Berechtigung verloren, weil damit eine Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen gegeben ist, welche die Vernunft nicht etwa zu überschreiten, sondern zu der sie von sich aus gar nicht zu gelangen vermag, so daß jetzt jedes Schulkind durch den Katechismusunterricht sehr viel mehr von Gott und göttlichen Dingen erfährt,

als irgend einer der alten Philosophen davon gewußt. So liegt denn auch die Thatsache vor, daß es gerade geringe und ungelehrte Leute waren, welche durch Gottes Gnade zu Verkündigern des neuen Heils wurden, weil es sich hier um Dinge handelte, zu deren Erkenntniß menschliche Weisheit nichts helfen konnte. Ja, um Dinge, die überhaupt nur im Glauben aufgenommen werden können. Damit dies aber geschehe, muß zuvörderst die Disposition dazu vorhanden sein, d. h. das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit der eigenen Vernunft, während hingegen für den Philosophismus gerade die Selbstgenugsamkeit der Vernunft die Grundvoraussetzung ist, in Folge dessen er von vornherein alles verwirft, was etwa über die Vernunft hinausginge. Nicht umsonst schreibt darum der Apostel an die Colosser: „Seht zu, daß Euch Niemand (des Glaubens) beraube durch die Philosophie und löse Verführung nach der Menschen Lehre.“ Denn die Philosophie hat hinterher wirklich die Menschen wieder um den Glauben gebracht, indem sie wieder dieselbe Geltung gewinnen wollte, die sie im klassischen Alterthum gehabt.

Demgemäß begann Cartesius mit seinem „*de omnibus dubitandum est*“, — nur bei Keibe kein Zweifel an der Selbstgenugsamkeit der Vernunft! Ein absolut voraussetzungsloses Denken vermeinte er also zu begründen, und begründete damit vielmehr den philosophischen Humbug. Denn etwas anderes ist es nicht: Welche Hülfsmittel hätte doch das rein aus sich selbst schöpfende Denken, als höchstens seine eigenen Denkgesetze, welche rein formal sind, und wie wäre damit jemals zu irgend einem realen Inhalt zu gelangen? Ist denn nicht alles das, was zu erkennen eben die Aufgabe wäre, an und für sich selbst dem Denken vorausgesetzt? Nur bei Gott wäre von einem absolut voraussetzungslosen Denken zu reden, weil für Gott nichts vorausgesetzt sein kann, sondern alles, was für ihn da ist, durch ihn selbst da sein muß. Ganz folgerichtig wollte darnach Fichte, um zum voraussetzungslosen Denken zu gelangen, das denkende Ich zugleich zum Welterschöpfer machen, mußte aber freilich erst noch ein Nichtich hinzufügen, um den Denkprozeß nur überhaupt in Gang bringen zu können, wodurch das ganze Unternehmen schon sich selbst kritisierte.

Genug, nach der Renaissance wollte die Philosophie sich zu-

vörderst von dem christlichen Glauben unabhängig machen, so daß sie dann selbständig neben her ginge. Das war das Erste. Das Zweite, daß sie sich über den Glauben stellte, und für sich selbst zu einer höheren Erkenntniß zu führen behauptete, als in der Offenbarung vorliege. Das Dritte, daß sie den christlichen Glauben ausdrücklich verwarf, ihn zerstören und am Ende wohl selbst eine neue Religion schaffen wollte. Anstatt aber wirklich über die christlichen Ideen hinauszukommen, blieb sie vielmehr weit dahinter zurück, und was sie wahrhaft Bedeutendes ausgesprochen, das beruht selbst gerade auf christlichen Ideen, die dabei nur abstrakter gefaßt, und zugleich mehr oder weniger corrumpt wurden.

Es gilt dies insbesondere auch von dem Schopenhauer'schen und Hartmann'schen Pessimismus, den wir schon früher als eine Corruption christlicher Ideen kennzeichneten. Und wenn Hartmann ein Weltende lehrt, — woher hätte er den Gedanken wohl, wenn nicht aus dem Christenthum, wie er denn auch selbst auf einige Bibelstellen hinweist. Da ist aber gerade die Verfälschung am auffallendsten. Nicht durch eine Gottesthät nämlich soll nach Hartmann das Weltende eintreten, sondern die Menschen werden das zuwege bringen, indem sie einst, nachdem ihnen der Weltprozeß gründlich zum Eckel geworden, den Beschluß fassen werden, daß des Possenspiels genug sei, womit die Welt dann unverzüglich verschwinden wird. Es ist schwer davon mit ernster Miene zu sprechen. Und solche Eruditäten sollen nun gar noch hoch über die Lehren der christlichen Offenbarung hinausgehen, und eine Zukunftsreligion vorbereiten!

VII.

Fragen wir jetzt: woher es doch komme, daß der Philosophismus sich so hartnäckig auf sein Wissen steift, und darum dem Glauben sein Recht abspricht? Wir meinen, es beruht vor allem auf einer falschen Psychologie, wonach nur Denken und Wollen als die beiden primitiven Factoren des menschlichen Bewußtseins gelten. Was man so im menschlichen Bewußtseins gefunden zu haben glaubt, das wird dann hinterher auf das Absolute übertragen, welches infolge dessen die Identität von Denken und Wollen wäre.

Steht man der Sache auf den Grund, so erkennt man darin un schwer die beiden Attribute, welche Spinoza seiner absoluten Substanz zuschrieb: Denken und Ausdehnung. Denn wenn zwar der Wille etwas viel anderes zu sein scheint als Ausdehnung, so gilt er doch eben als das ausdehnende Princip, und das, wodurch allein Realität ist. Nur dieser Modification bedarf es, und wir sind bei Spinoza. Also Wollen und Denken, oder Vorstellung — darauf ließe alles hinaus. Schopenhauer und Hartmann stecken ganz in diesem Gegensatz, der auch noch anderen speculativen Systemen zum Grunde liegt. In der Identitätsphilosophie hieß es das Reale und das Ideale. Und wie sehr auch die allgemeine Denkweise davon afficirt ist, zeigte insbesondere die französische Revolution, wo man sich bald auf den Volkswillen berief, bald auf die Vernunft, wie wenn eine andere Instanz gar nicht existirte. Noch heute bewegt man sich in diesem Irrsal.

Soll also blos Denken und Wille sein, so hat der Glaube keinen Anhalt mehr. Denn als ein Product des Willens wird er doch nicht gelten sollen. Eher schon scheint er dem Denken verwandt. Und so gilt er auch allermeist gewissermaßen als eine Vorstufe des Erkennens, d. i. als ein unvollkommenes Wissen, ein sogenanntes Fürwahrhalten aus blos subjectiven Gründen. Gleichwohl zeigt die schlichteste Beobachtung, daß, wo wirklich Glaube ist, er etwas viel anderes bedeutet. Eine lebendige Kraft ist er, die sich weder durch den Willen unterdrücken, noch sich durch das Wissen beirren läßt. Der Glaube muß folglich auf einer eben so von dem Denken wie von dem Willen unabhängigen Grundlage ruhen. Wo aber wäre diese zu finden, wenn der menschliche Geist nur aus Denken und Wollen bestände?

Die jetzt für antiquirt geltende Psychologie, welche ein Erkenntniß-, Gefühl- und Begehrungsvermögen annahm, stand insoweit der Wahrheit viel näher, als sie zwischen Denken und Wollen ein von beiden verschiedenes Mittleres statuirte. Doch mit dem bloßen Mittleren ist es noch nicht gethan. Wir behaupten vielmehr, daß dieses Mittlere (nenne man es Gefühl, oder noch besser Gemüth, womit weiter die Gesinnung zusammenhängt) zugleich die Wurzel des Wollens und Denkens selbst ist, welche Wurzel aber selbst im Dunklen bleibt, und deswegen weit weniger

beachtet wie auch weit schwerer zu erforschen ist. Eben dahin läuft hinaus, was man im psychischen Sinne das Herz nennt. Und wer wüßte nicht von den unergründlichen Mysterien des Herzens? Es charakterisirt Schopenhauer, daß er darüber fast nur mit Sarkasmen spricht, zuweilen bis an das Cynische anstreifend. Und Herr v. Hartmann weiß damit auch nichts Besseres anzufangen, als alles dahin Gehörige in Illusionen aufzulösen, ohne aber zu erklären, wie so doch eben das Herz die Quelle der höchsten Entzückungen wie der tiefsten Schmerzen werden kann, welche für denjenigen, der sie empfindet, jedenfalls etwas viel Reelleres sind als die Resultate philosophischer Speculationen, und die er sich dadurch nicht wegraisoniren läßt, wie er andererseits darin auch keinen Ersatz dafür finden würde.

Man behaupten wir ferner, daß, wie die ersten Anregungen zu unserem Wollen nicht aus dem Willen selbst, so auch die ersten Anregungen zu unseren Gedanken nicht aus dem Denken selbst stammen, sondern vielmehr aus der dunklen Tiefe jenes in Rede stehenden Mittleren, wo also die eigentliche geistige Substanz des menschlichen Wesens liegen wird. Und wir behaupten endlich, daß dieses Princip, wie es allem Denken und Wollen vorausgeht, so auch wieder die Grenzen des Denkens und Wollens überschreitet, indem es den Willen zu Handlungen befähigt, deren er sonst nicht fähig wäre, und dem Denken einen Einblick in Dinge erschließt, die ihm sonst verhüllt blieben. Das gilt im Guten wie im Bösen. Sagt die Schrift, daß aus dem Herzen die argen Gedanken kommen, und sagt sie sogar, daß das Trachten des menschlichen Herzens böse sei von Jugend auf, — wegen der Erbsünde, — so lesen wir andererseits: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“ Auf den bloßen Intellect also kommt es nicht an, er reicht zur Empfänglichkeit für das Göttliche nicht aus. Und noch prägnanter lautet das Wort: „Selig sind, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihrer.“

Eine harte Rede für den Philosophismus, und es begreift sich, wie sehr ihm von vornherein eine Lehre widerstehen muß, welche dem Wissen den Primat entzieht, und sogar ein Sichselbstaufgeben des Wissens fordert, weil man in das Himmelreich nur wie ein Kind gelangen kann. Davon will der Philosophismus nichts hören,

sondern im vollen Gefühl seiner Mündigkeit will er auf dem Wege der Wissenschaft in das Himmelreich hinein stolzieren, und lieber draußen bleiben, als die Unzulänglichkeit seines Wissens zu bekennen. Je mehr er sich auf seinen Intellect verläßt, um so weniger beachtet er jenes andere Princip, welchem doch allein verheißen ist Gott zu schauen. Und freilich ist ja dieses Princip, wie schon gesagt, selbst das allerdunkelste, so daß schon jede Rücksichtnahme darauf der Philosophie, die jedenfalls nach klarer Erkenntniß strebt, schwer fallen muß, geschweige denn sich darauf zu stützen, wie unter den neueren Philosophen nur Jacobi versuchte, der aber leider im Subjectivismus stecken blieb. Man hat einen förmlichen Canon der Denkgesetze aufgestellt, die man schon seit zwei Jahrtausenden kennt, wer aber kennt die Gesetze für die Regungen des Herzens? Sie bilden bis heute ein unlösbares Problem. Aehnlich wie, physiologisch betrachtet, der Kopf, als das spezifische Organ des Intellects, das Allerausgeprägteste und am meisten Bestimmbare ist, während die leisen Regungen des Herzens, worauf so unendlich viel ankommt, sich für immer der Beobachtung entziehen, da der Anatom so zu sagen nur noch das *caput mortuum* des Herzens findet, wonach es dann nichts weiter ist als der dickste Muskel. Was es im Leben war, ist daraus nicht zu erkennen. Allein das Unerkennbare hört um deswillen nicht auf zu sein und zu wirken. Und mit welchem Recht darf man eine Erkenntniß verwerfen, weil sie nicht durch den bloßen Intellect, sondern nur unter Mitwirkung des Herzens oder Gemüthes zu Stande kam?

Eben dieses Mittlere nun — heiße es Gefühl, Gemüth oder Herz, da es wegen seines dunklen unfaßbaren Wesens keinen festen Namen hat, — werden wir hiernach als das eigentliche Organ des Glaubens ansehen, welches den Glaubensinhalt ursprünglich aufnimmt und worauf er immer ruht, so daß er erst von da aus in den Intellect eindringen und dann selbst wissenschaftlich verarbeitet werden kann. Ohne Gemüth kein Glaube, wie umgekehrt die Erfahrung zeigt, daß glaubenslose Menschen auch gemüthlos zu sein pflegen, indem die einseitige Entwicklung des Intellects das Gemüth ersticke. Und dieses zugegeben, so wird die Forderung, einen für sich bestehenden und von dem Wissen verschiedenen Glauben anzu-

erkennen, ganz eben so wenig befremdlich erscheinen dürfen, wie daß neben dem Denken der Wille besteht, der sich auch nicht in Denken auflösen läßt, obwohl das Denken den Willen beeinflusst, und allerdings auch den Glauben, wie es seinerseits von beiden beeinflusst wird. Schließt sich der Glaube an einen besonderen Factor des Bewußtseins an, so gehört er ebenso zur Totalität des menschlichen Wesens wie Denken und Wollen, womit alles Declamiren dagegen in nichts zerfällt. Denn daß das menschliche Bewußtsein nur aus Denken und Wollen bestehe, ist eben nichts weiter als eine grundlose Behauptung, worauf gleichwohl die ganze Schopenhauer'sche und Hartmann'sche Philosophie beruht.

VIII.

Nicht Wille und Intellect bilden den wichtigsten Gegensatz im menschlichen Bewußtsein, denn beide gehen von der diesseitigen Welt aus, sondern Wissen und Glauben, welche sich an den unendlichen Gegensatz eines Diesseits und Jenseits anschließen. Keine Frage, daß aus diesem Dualismus für die Erkenntniß des menschlichen Wesens die größte Schwierigkeit entspringt. Allein die Schwierigkeit liegt auch realiter im menschlichen Leben vor, und es hilft zu nichts darüber hinwegspringen zu wollen, indem man alles über das Denken Hinausgehende kurzweg für „Illusion“ erklärt, wie Hartmann thut.

Wie mit dem Gegensatz von Glauben und Wissen zugleich der Gegensatz von Kirche und Staat zusammenhängt, ist einleuchtend genug. Eben das Gebiet des Glaubens ist das eigenste Gebiet der Kirche, und ist es mit dem Glauben nichts, so ist es auch mit der Kirche nichts. Das ist klar. Für den Staat liegt die Sache anders, denn obwohl die Erfahrung lehrt, daß er ohne Religion auch nicht auskommen kann, so geht er doch wesentlich von der diesseitigen Welt aus, welche das Gebiet des Wissens bildet. Er mag dadurch leicht in die Meinung verfallen mit seiner Wissenschaft auszureichen, und auf Grund dieser Wissenschaft der Kirche selbst Gesetze geben zu wollen, wodurch die Kirche hinfort seinem Willen unterworfen und damit principiell aufgehoben wäre. Daß dies nichts anderes als eine thatsächliche Verleugnung des

Christenthums ist, welches schlechterdings eine auf ihrem eigenen Grunde ruhende Kirche fordert, erkennt auch Hartmann an. Die Maigesetze sind ihm also ein Schlag gegen das Christenthum, und eben deswegen gefallen sie ihm. Ein dankenswerthes Zugeständniß.

Weder kann und soll die Kirche sich den Staat incorporiren wollen, wie die mittelalterliche Hierarchie das unternahm, noch der Staat die Kirche, wie man heute versucht. Wie sich aber beide gegen einander zu verhalten haben, das freilich ist die schwierige Frage, welche überhaupt keine definitive Entscheidung zuläßt. Möchte man sich auch bemühen, die beiderseitigen Gebiete so genau als möglich abzugrenzen, — die Grenze selbst ist flüchtig, und immer bleibt ein Mittelgebiet, auf welchem unvermeidlich Differenzen entstehen werden, die sich nur durch beiderseitigen guten Willen ausgleichen lassen. Darüber ist nicht hinauszukommen.

Ähnlich steht es mit dem Gegensatz von Glauben und Wissen. Zusammenfallen können sie nie, weil ihre beiderseitigen Gebiete von vornherein ganz verschieden sind, wobei sie sich aber doch berühren, in Folge dessen dann Glauben und Wissen collidiren können. Denn wenn auch der Glaube principaliter sich nur auf das Ueberirdische und Ueberzeitliche richtet, so ist doch die Offenbarung selbst in die Zeitlichkeit eingetreten, die Anschauungen von der jenseitigen Welt wirken zurück auf die Auffassung der diesseitigen Welt, und können dadurch zu Widersprüchen mit den Resultaten der exacten Wissenschaften führen, wie es ja thatsächlich vorliegt. Muß man nun um deswillen entweder der Wissenschaft entsagen, oder dem Glauben? Das wäre ein übereilter Schluß.

Was nämlich die Wissenschaft anbetrifft, so haben wir schon früher bemerkt, daß ihre Resultate keineswegs absolut gewiß sind, wie der so häufige Wechsel ihrer Hypothesen beweist. Und geradezu sinnlos wäre es, in dem jeweiligen Standpunkt der Wissenschaft den Maßstab dafür finden zu wollen, was allein gelten könnte, da vielmehr die Wissenschaft sich selbst ihrer stetigen Fortschritte rühmt. Wäre es also undenkbar, daß sie durch spätere Fortschritte zu Ansichten käme, durch welche der Widerspruch, in welchem manche ihrer heutigen Lehren zu dem Glauben stehen, hinterher wieder verschwände? Wie Vieles hat man zeitweilig für Fabel erklärt, ja selbst für unmöglich, was hinterher doch als wahr und wirklich erkannt ist

Man denke z. B. an die Meteorsteine, von welchen schon die Alten sprachen, und deren Existenz gleichwohl von der neueren Naturwissenschaft lange Zeit bestritten wurde, selbst noch im vorigen Jahrhundert. Was aber andererseits den Inhalt des christlichen Glaubens anbelangt, so liegt der auch nicht überall so klar vor, daß sich mit voller Sicherheit sagen ließe: dies und jenes sei der wahre christliche Glaube, und weil dieser Glaube den Resultaten der Wissenschaft widerspräche, so sei er zu verwerfen.

Nein, so einfach steht die Sache nicht. Und es steht insbesondere nicht so mit der Bibel, welche jedenfalls die Hauptquelle bildet, woraus der Inhalt des christlichen Glaubens zu schöpfen wäre. Nur hat es mit dem Schöpfen eine eigenthümliche Verwandtschaft, und das alte Wort:

„Hic liber est, in quo sua quisque dogmata quaerit,“ behält immer eine unleugbare Wahrheit. Denn trotz ihrer volksthümlichen Sprache, welche den unbefangenen Leser so unwiderstehlich ergreift, ist die Bibel, als das Buch der Bücher, zugleich auch das am allerschwersten zu verstehende Buch, so daß der wahre und volle Sinn ihrer Worte oft ein unlösbares Problem bildet. Und es kann gar nicht anders sein, wo es sich um die Geheimnisse des göttlichen Reiches handelt, welche die Bibel zwar offenbar macht, aber doch nur in der Weise offenbar machen kann, daß sie uns eine unendliche Tiefe erschließt, in die wir zwar hineinblicken, die wir aber nicht ergründen können. Denn unseren Intellect hat die Offenbarung nicht verändert. Und daraus entspringt eben der überwältigende Eindruck der Bibel, daß uns darin etwas entgegentritt, welches uns mit dem Gefühl erfüllt, daß es noch etwas viel Größeres sei, als wir zu fassen vermögen. Ja, nur mit diesem Bewußtsein können wir überhaupt von göttlichen Dingen reden, daß sie in Wahrheit immer noch viel mehr sind, als was wir denken. So insbesondere, wenn wir Gott Persönlichkeit zuschreiben, weil wir darin die höchste Erscheinungsform des Geistes erblicken, werden wir gleichwohl zu bedenken haben, daß Gott nicht bloß persönlich sondern zugleich überpersönlich sein muß. Sonst könnte er nicht der dreieinige Gott sein, worin doch die Grundlehre des Christenthums liegt, und der absolute Unterschied desselben von dem Judenthum, welches den persönlichen und einigen Gott auch schon

kannte, nicht aber den überpersönlichen und darum dreieinigen, den es vielmehr bis diesen Tag verwirft.

Zum Zweiten — und dies steigert die Schwierigkeit — ist doch die Bibel nicht so zu sagen in Bausch und Bogen als ein Werk göttlicher Offenbarung anzusehen, wie wenn sie Wort für Wort von dem heiligen Geist dictirt wäre. Eine nicht etwa kindliche sondern widersinnige Vorstellung, so gewiß als die Offenbarung selbst in diese Zeitlichkeit eintrat, und folglich überall mit Menschlichem vermischt sein, und weil für Menschen bestimmt, auch in menschlicher Weise sprechen mußte. So fühlen wir oft deutlich genug: bloß aus sich heraus hätten Menschen nicht so sprechen können, wie die Bibel spricht, was aber nun göttliche Eingebung darin, und was die menschliche That sei, — das mit voller Sicherheit zu sagen übersteigt selbst unser Vermögen. Dennoch stört das den Totaleindruck nicht, und was der eigentliche Kern des christlichen Glaubens sei, darüber kann ein unbefangener Sinn sich nicht täuschen. Handelt es sich insbesondere um die Sittenlehre, so spricht der auch für das Christenthum geltende Dekalog wohl die allerbestimmteste Sprache, an die keine andere Gesetzgebung heranreicht. Und gerade der Kern des christlichen Glaubens kann durch Resultate der Wissenschaft gar nicht angegriffen werden, weil alles dahin Gehörige sich auf übersinnliche Dinge bezieht, welche der Wissenschaft unerreichbar bleiben. Da könnte sie nur Widerspruch erheben, wenn sie überhaupt die Möglichkeit einer göttlichen Einwirkung auf den menschlichen Geist, wie sie die Offenbarung voraussetzt, von vornherein leugnete, wozu sie nicht berechtigt ist, da sie selbst kein Wissen von Gott hat, und also auch nicht sagen kann, was Gott zu thun möglich oder unmöglich wäre. Sondern wenn es überhaupt einen Gott gibt, so muß er wohl unendlich viel mehr thun können, als nach menschlicher Ansicht möglich erscheint. Daß es aber keinen Gott gebe, wird die Wissenschaft nie und nimmer beweisen können, gerade wie andererseits auch nicht wissenschaftlich zu beweisen ist, daß es einen Gott gibt, obwohl es für den Glauben das Allergewisseste ist.

Wer also nicht glauben will, oder nicht glauben kann, dem ist nicht zu helfen. Nur das Eine bleibt dabei möglich: nachzuweisen, daß alle auf bloßer Wissenschaft beruhenden Systeme die Räthsel des menschlichen Daseins wirklich nicht lösen, vielmehr sich

selbst in unlösliche Widersprüche verwickeln, und wie hingegen die christliche Weltansicht in sich selbst so zusammenstimmend ist, und wie viel edler und erhabener als alle speculativen Systeme. Das mag dann eine Geneigtheit zur Annahme der christlichen Weltansicht hervorrufen, ein intellectueller Zwang aber zur Annahme dieser Weltansicht — wie ein solcher allerdings in der Mathematik und Logik stattfindet, — ist unmöglich, sondern erst muß man diese Weltansicht annehmen, um ihrer Wahrheit inne zu werden. Die göttliche Offenbarung war eben ein *beneficium*, und *beneficia non obtruduntur*.

Oder will man etwa noch einwenden: es sei doch sonderbar, daß, wenn Gott sich offenbaren wollte, Er das nicht in solcher Weise gethan, daß gar kein Zweifel daran möglich wäre, und daß Er den Inhalt seiner Offenbarung nicht so schwarz auf weiß gegeben, daß gar keine verschiedene Deutung mehr möglich sei? Nun, das werden wir schon der göttlichen Weisheit überlassen müssen, wie sie es in diesem Punkte für gut befand. Und weit entfernt darin einen Mangel zu erblicken, werden wir vielmehr sagen dürfen, daß eben dadurch die menschliche Freiheit gewahrt blieb, welche Gott nicht aufheben wollte, und daß um deswillen die Möglichkeit des Zweifels bestehen mußte, um dem menschlichen Geiste einen Sporn zur Forschung zu geben. Was wäre es auch sonst mit der Unsterblichkeit, wenn wir schon hier auf Erden zur vollen Klarheit und Wahrheit gelangen könnten? Darum bleibt unser Wissen Stückwerk, und selbst das offenbarte Wort bleibt uns noch ein dunkles Wort. Erst in jener Welt soll sich unser Glauben in Schauen verwandeln, und dadurch die Offenbarung selbst erst recht offenbar werden. So schließt die Bibel, nachdem sie mit der Genesis begonnen, mit einem Buche, welches ausdrücklich wieder das Buch der Offenbarung heißt.

IX.

Wie nahe hätte es dem Philosophen des Unbewußten gelegen, von seinem Unbewußten aus zu etwas ganz anderem zu kommen, als er wirklich gekommen, hätte sein Denken nicht in den Banden der modernen Cultur gesteckt. Denn was anderes ist das Unbewußte im menschlichen Geiste, als das von uns bezeichnete Princip,

worin wir den eigentlichen Sitz des Glaubens erkannten? Anstatt sich aber in dieses Unbewusste des menschlichen Geistes zu versenken; wollte er vor allem ein System schmieden, wäre es auch nur durch Combination anderweitiger Systeme, wobei es ihm von vornherein fest stand, daß es ein der modernen Cultur gemähes System werden müßte, gerade wie die von ihm in Aussicht gestellte Zukunftsreligion. Hätte er nur das eine Wort bedacht: „Die Furcht des Herren ist der Weisheit Anfang“, so wäre er aus diesem Irrsal herausgewesen. Aber nicht die Furcht des Herren war der Anfang seiner Weisheit, sondern die neuesten Resultate der Naturforschung. Und darin liegt es auch gerade: daß nämlich für die moderne Cultur ein Solches gar nicht besteht, worauf sie mit Ehrfurcht zu blicken hätte, weil sie in Folge ihres Wissensdunkels nichts mehr gelten lassen will, als was sie mit eigener Geisteskraft Schritt für Schritt entwickeln kann, und wodurch doch nie zu einem ehrfurchtgebietenden Wesen zu gelangen ist, da es immer das eigene Gemächte der Cultur selbst wäre. Nur einen zeit- und culturgemähen, wissenschaftlich bewiesenen und etwa staatlich approbirten Gott würde das ergeben, vor welchem kein denkender Mensch den Hut abzieht. So blieb dem Philosophen freilich nichts übrig, als uns zuletzt an den Buddhismus zu verweisen, in dessen Reiche diese moderne Cultur eben noch nicht herrscht.

Hätte Herr v. Hartmann das menschliche Bewußtsein unbefangen untersucht, so würde er nicht verkannt haben, wie im Grunde desselben Ideen des Göttlichen liegen, die aller bewußten Reflexion vorausgehen. Man beobachte nur kleine Kinder, wie sie aufhorchen, wenn man ihnen von dem lieben Gott spricht, und wie leicht sie das aufnehmen, so daß sie wohl von Anfang an dafür disponirt sein müssen, da von einer Reflexion über die Unzulänglichkeit der Welt bei Kindern doch gewiß keine Rede sein kann. Sie sind zunächst durchaus gläubig, erst in späteren Jahren können sie ungläubig werden.

Ich behaupte aber noch mehr, daß das Selbstbewußtsein auch realiter nur entstehen und bestehen kann mit Hilfe des in der Seele liegenden Göttlichen, woran es allein den Stützpunkt gewinnt, um sich dem Naturprozeß entziehen zu können, welchem es sonst haltungslos verfallen wäre, wie die Thiere. Denen schreiben wir kein Selbstbewußtsein zu, wie sich auch nichts bei ihnen zeigt, was

irgend welche Aehnlichkeit mit Religion hätte. Treffen wir einige Völker von fast thierischer Rohheit an, so findet sich zugleich, daß sie fast keine Spur von Religion haben. Und nun sage ich weiter: nicht die Rohheit solcher Völker ist die Ursache ihrer Religionslosigkeit, sondern umgekehrt, weil sie keine Religion haben, darum sind sie so roh. Gerade der religiöse Zustand ist das Entscheidende. So lehrt auch die Erfahrung, daß selbst bei hochgebildeten Völkern, wenn die Menschen sich allen Glauben an Ueberirdisches weg-rationalisirt haben, Erscheinungen von Bestialität hervortreten können, welche vor der Bestialität jener allerrohesten Völker nur das Raffinement voraus haben, aber der Sache nach um gar nichts besser sind.

Wäre Religiosität nicht der ursprüngliche Zustand des menschlichen Geistes, sondern erst durch irgend welche Reflexionen über die Welt entstanden, so wird man doch zugestehen, daß, von der Welt über die Welt hinauszugehen (und etwas Ueberweltliches ist in jeder Religion) als ein so kühner Schritt gelten muß, daß gewiß ein außerordentliches Genie dazu gehört hätte, um zuerst diesen Gedanken zu fassen. Statt dessen findet sich dieser Gedanke nicht etwa erst bei Völkern von schon fortgeschrittener Cultur, sondern schon in ihren primitivsten Zuständen, und Hartmann bemerkt selbst, daß vielmehr mit dem Fortschritt der Cultur die Religiosität abzunehmen pflegt. Je weiter wir hingegen in das Alterthum zurückgehen, um so mehr finden wir das ganze Leben der Völker durch Religion bestimmt. Wie wäre das zu erklären, wären die Völker nicht von Anfang an an ihren Gott gebunden gewesen, und eben ihr religiöser Glaube der Ausgangspunkt ihrer ganzen Entwicklung?

Und auch hier sage ich wieder: die verschiedenen Religionen der Völker entsprangen nicht aus ihren besonderen Nationalcharakteren, sondern umgekehrt, das besondere Verhältniß, in welches sich ihr Bewußtsein zu Gott setzte, das machte sie erst zu verschiedenen Völkern. Nicht die Völker schufen ihre Götter, sondern die Götter schufen die Völker, wie die alten Volksagen selbst bekunden. Es ändert daran nichts, daß die Götter doch selbst nur im Bewußtsein der Völker existirten, denn sie existirten darin als eine reale Macht über das Bewußtsein, keineswegs als das Resultat irgend

welchen Nachdenkens, indem sie vielmehr das Denken der Völker selbst beherrschten. Das bezeugen die unbestreitbarsten Thatsachen.

Wurzelt also der besondere Charakter der Völker in der Besonderheit ihrer Religion, so wird sich das auch in ihrer Sprache bestätigen, als dem unbewußten Ausdruck alles dessen, was im menschlichen Geiste vorgeht. Das verschiedene Verhältniß, in welchem die Völker zu ihrem Gott standen, wird sich demnach durch verschiedene Namen des Göttlichen kundgeben. So findet man in den altklassischen Sprachen eine auffallende Uebereinstimmung mit den germanischen und slawischen Sprachen in Beziehung auf alle Benennungen für Geschlechts- und Familienverhältnisse, wie für die Naturelemente und die Zahlen, welche allermeist denselben Wurzeln entstammen, und dadurch die ursprüngliche Verwandtschaft dieser Völker bezeugen. Aber gerade bei dem Namen Gottes ist das nicht der Fall. Sagte der Grieche „Theos“ und der Lateiner „Deus“, so sagt hingegen der Germane „Gott“, und der Slawe „Bog“, was doch sehr verschieden lautet. Woher wohl diese so verschiedene Benennung, wenn das Gottesbewußtsein nicht selbst verschieden gewesen wäre? Dieses aber anerkannt, so folgt es leicht, wie eben wegen des verschiedenen Gottesbewußtseins auch das sittliche und politische Leben dieser Völker sich so verschieden gestaltete, und daraus selbst ihre ganze nationale Besonderheit entsprang. Noch merkwürdiger, daß der lettische Volksstamm statt des slawischen Bog vielmehr „Deos“ sagte, obgleich die Letten doch dicht neben den Slawen wohnen, zum Theil von Slawen eingeschlossen, und den Slawen in vieler Hinsicht so ähnlich erscheinen, daß man von einem slawisch-lettischen Stamm spricht, wie wenn das Lettenthum nur eine Nuance des Slawismus bilde. Allein gerade wieder in dem Gottesbewußtsein liegt der große Unterschied, welcher Unterschied sich eben in der verschiedenen Benennung des Göttlichen kundgibt, indem auch die Namen der drei Hauptgötter bei den Letten und Slawen ganz verschieden lauten, nämlich bei jenen Pykullas, Potrimpos und Perkunas, bei diesen aber Svjatovit, Radigast und Perun. Dieser Unterschied des religiösen Bewußtseins hat sich dann geschichtlich darin gezeigt, daß die Letten noch Jahrhunderte lang zähe am Heidenthum festhielten, nachdem die Slawen längst christianisirt waren, so daß erst ein besonderer Ritterorden

gestiftet werden mußte, um sie durch das Schwert zu belehren. Darüber wurde ein Zweig des lettischen Stammes fast ganz ausgerottet, ein anderer Zweig unterdrückt, und nur ein dritter Zweig rettete sich durch die Verbindung mit Polen, wodurch er aber der Polonisirung verfiel. Also sein Gott hat solches Geschick über den lettischen Volksstamm verhängt. Und was sollen wir erst von dem Judenthume sagen, welches seinen Gott „Jehovah“ nannte, d. h. der ist und sein wird? Welcher Heiligengott könnte sich solchen Namens rühmen? Der ganz exceptionelle Charakter des jüdischen Volkes ist damit gegeben, und selbst der ewige Jude schon angedeutet, der den Gott der Christen nicht annehmen kann, weil sein Jehovah ist und sein wird.

Ich meine, das sind doch Thatfachen, die etwas mehr Beachtung verdienen, als alles das, was die Physiologie von dem thierischen und menschlichen Leben zu sagen weiß, wovon Herr v. Hartmann ausgeht, insoweit er sich nicht auf schon anderweitig vorliegende Philosopheme stützt. Nach solchem Ausgangspunkt soll er erst versuchen den großen religiösen Prozeß zu erklären, woran die Geschicke der Völker hingen, und woran sie noch bis heute hängen. Ein Prozeß, der ja freilich, obwohl er im menschlichen Bewußtsein stattfand und stattfindet, sich doch selbst unbewußt vollzieht, indem die Menschen erst hinterher erfuhren und erfahren, was in ihnen geschah und geschieht. Das wäre also erst recht eine Frage für die Philosophie des Unbewußten. Naturgeschichtliche und physiologische Thatfachen, womit Herr v. Hartmann sein System aufpuzt, bedeuten für diese Frage so viel als nichts. So thut er wirklich am besten daran, jene Erklärung lieber gar nicht zu versuchen, um dafür desto zuversichtlicher über die Religion absprechen zu können. Und wie unvermeidlich daher, daß alles, was er nebenbei über Geschichte und geschichtliche Gestaltungen sagt, ganz leere Behauptungen sind, eben so theoretisch werthlos als praktisch unbrauchbar, weil kein einziges Problem dadurch erschlossen wird. Ja, ja, mit dem Unbewußten — was er übrigens gar nicht erst entdeckt hat, indem es nur eine Modifikation dessen ist, was schon vor zwei Menschenaltern Schelling den „dunklen Grund“ nannte, — mit diesem Unbewußten hat es seine gute Richtigkeit, nur muß man auch recht zusehen, was alles darin steckt.

X.

Nur so lange die Völker noch einen festen Glauben haben, ist ihr Leben gesund; sie sind im Aufschwung begriffen. Und überall war es der Glaube, woraus das Höchste und Herrlichste entsprang. Das ganze Alterthum gibt davon Zeugniß. Das deutlichste gerade in seinen glänzendsten Erscheinungen, Griechenland und Rom, welche beide dem Verfall entgegen gingen, als ihnen der alte Götterglaube entschwand. Cultur und Philosophie konnten dafür keinen Ersatz bieten. Blicken wir auf unser eigenes Vaterland, so war das Zeitalter seiner Größe auch das Zeitalter des ungebrochenen Glaubens. Ist es nun wahr, daß der Glaube im Gemüthe wurzelt, und ist es desgleichen wahr, daß die Eigenthümlichkeit des deutschen Volkes ganz vorzugsweise auf seinen gemüthlichen Anlagen beruht, — was anderes muß dann wohl die Glaubenslosigkeit für unser Volk bedeuten, als die Zerstörung seines Wesens? Und das nennt man heute den Aufschwung des Deuthums! Oder was bietet denn das von aller Religion abstrahirende neue Reich dem deutschen Gemüthe, wenn es nicht etwa der Flor des Militarismus, oder die Fürsorge für Telegraphen, Posten und Eisenbahnen sein soll, oder gar die Gründerfreiheit und die dadurch hervorgerufene allgemeine Jagd nach Geldgewinn? Selbst ein gemüthloses Wesen, kann dieses Reich auch nur austrocknend auf die Gemüther wirken.

Eben aus dem deutschen Gemüthe, welches den Formalismus und die Veräußerlichung, worin das Christenthum unter dem Einfluß des Romanismus verfallen war, nicht ertragen konnte, entsprang dann die Reformation, welche vielmehr auf die freie innere Aneignung des Glaubens drang. Darauf beruhte ihre Wahrheit, ihr Verdienst und ihr Erfolg. Weiterhin zeigte sich aber leider, daß die subjektive Innigkeit des Glaubens, obwohl sie das Wichtigste ist, doch für sich allein nicht ausreicht, sondern zu der Gefahr der Verflüchtigung alles positiven Glaubensgehaltes führte, wie heute in dem Treiben der Protestantenvereinler offen vorliegt. Am Ende wurde die protestantische Freiheit zur Freiheit vom Christenthum. So mußte denn auch endlich bei den gläubigen Protestanten das

Bewußtsein darüber erwachen, daß die durch die Thatfachen der Reformationsgeschichte bedingte negative Haltung gegenüber dem Katholicismus, welcher eben an der objektiven Seite des Christenthums festhielt, nun wieder aufzuhören habe, um statt dessen die beiden Confessionen gemeinsamen Grundlagen des christlichen Glaubens ins Auge zu fassen, und gegenüber den Angriffen des antichristlichen Zeitgeistes sich zur gemeinsamen Abwehr zu verbinden.

Auch Herr v. Hartmann findet es ganz in der Ordnung, daß in dem gegenwärtigen Culturkampfe die gläubigen Protestanten mit den Katholiken gemeinsame Sache machen, und erblickt darin sogar das Criterium ihrer Gläubigkeit. Wiederum eine dankenswerthe Erklärung, die ebenso seinem Verstande als seinem Wahrheitsfinn Ehre macht. Um so mehr, da er nach seinen persönlichen Ueberzeugungen und Wünschen durchaus für die Tendenzen der Culturkämpfer gestimmt ist, indem er sogar das neue Reich eben deswegen preist, weil er darin den thatsächlichen Anfang zur gänzlichen Beseitigung des Christenthums erblickt. Nur will er einen offenen ehrlichen Kampf, keine Spiegelfechtereie, kein Tergiversiren. Wahrlich, es ist fast ein Problem, wie ein solcher Kopf, der noch obendrein ganz besonders beflissen ist alles Illusorische in der Welt aufzudecken, selbst in solche Illusionen verfallen konnte, daß er nicht einmal sieht, wie dieses improvisirte, aller moralischen und geschichtlichen Basis entbehrende, und viel mehr die Continuität der deutschen Geschichte zerstörende neue Reich, um deswillen auch eben so wenig für eine Wiederherstellung Deutschlands gelten, als es überhaupt nur innere Bestandkraft besitzen kann. Und was für ein Culturfortschritt soll das wohl sein, der Europa zum Felblager gemacht hat? Aber darin offenbart sich auch gerade das trügerische Wesen unserer modernen Cultur selbst, die wie der Versucher an den Menschen herantritt: „Knie nieder und bete mich an, so will ich dir alle Reiche der Welt geben.“ Doch glaube ihm nur, und Du wirst zu spät bemerken, was für Herrlichkeiten er Dir gibt! Dafür war der Teufel ein Bögner von Anfang an.

Diesem dämonischen Culturgeist ist also Herr v. Hartmann mit allen Fasern seines Wesens verfallen, und es wird ihm schwer werden wider den Stachel zu löcken. Denn von vornherein steht es ihm einmal fest, daß die Vernunft sich selbst genügt, und keinen

Gott noch gar einen Erlöser bedarf. Sie muß sich selbst erlösen. Und so hat er auch das Erlösungswerk selbst in die Hand genommen, und zu diesem Zweck ein neues System aufgestellt, welches, als die nun endlich von aller religiösen Befangenheit gereinigte Wissenschaft, den Sieg des Philosophismus definitiv sichern soll. Aber siehe da, wie steht es mit dieser Sicherheit? Er hat ja selbst keinen vollen Glauben an seine Ideen, indem er vielmehr ausdrücklich erklärt, daß eine absolute Gewißheit überhaupt nicht zu erreichen sei, sondern nur ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, wonach ihm die Richtigkeit seines eigenen Systems eben auch nur für höchst wahrscheinlich gilt. Ei, wie ganz anders waren doch ein Fichte, der junge Schelling, Hegel und zuletzt Schopenhauer aufgetreten, welche nicht im geringsten daran zweifelten, ein absolutes Wissen erreichen zu können und sogar erreicht zu haben! Das war der Höhepunkt des deutschen Philosophismus. Läßt also Herr v. Hartmann den Anspruch auf ein absolutes Wissen jetzt ausdrücklich fallen, — was bedeutet das anderes als den offenbaren Niedergang des ganzen Philosophismus? Und da lag doch wenigstens Methode darin, wenn jene Männer des absoluten Wissens hoch über dem Christenthum zu stehen, und ihre eigene Lehre an dessen Stelle setzen zu können vermeinten, mit welchem Rechte hingegen will das eine bloße Wahrscheinlichkeitslehre thun? Möchte doch die Wahrscheinlichkeit noch so groß sein, immer bliebe die Möglichkeit, daß die Wahrheit etwas ganz anderes wäre. Und wie nun, wenn dieses Andere vielleicht gerade das Christenthum wäre?

An der Weltwende, welche Herr v. Hartmann in dem gegenwärtigen Culturkampfe erblickt, wäre dann allerdings etwas Wahres, nur freilich in ganz anderem Sinne, als er selbst meint. Nicht der Anfang zu dem definitiven Sturz des Christenthums, sondern zu dem definitiven Sturz des Philosophismus wäre es, und zugleich der Anfang eines neuen Aufschwunges des Glaubens. Wunderbar genug! Aber ist nicht die Idee der Wiedergeburt der innerste Sinn des Christenthums, und warum sollte diese Idee sich nicht an ihm selbst bewähren, indem es, nach seiner scheinbaren Erstorbenheit, aus dem Feuer der Critik und aus dem Anstürmen der Weltmächte um so reiner und herrlicher wieder hervorginge, und so der von den Bauleuten verworfene Stein für die immer

mehr in rathlose Verwirrung verfallende Welt zum Eckstein würde, auf welchem, nachdem die falschen Tendenzen sich daran gebrochen, sich dann erst wieder ein neues festes Gebäude errichten ließe? So höchst unwahrscheinlich dies auch dem Philosophismus sein möchte, — das Christenthum steht auf einem besseren Grunde als auf solchem Probabilismus. Es hat diese Verheißung für sich, und die Verheißung wird sich erfüllen.



Im Verlage des Literarischen Instituts von Dr. W. Guttler in
Augsburg erscheint die

Augsburger Postzeitung.

Täglich in einem ganzen Bogen mit Ausnahme der Sonn- und
höchsten Festtage
und zwei wöchentlichen literarisch-belletristischen Beilagen
erscheinende politische Zeitung.

Preis per Quartal 2 fl. 20 kr. rhein. oder 1 $\frac{1}{2}$ Rthlr.

Man abonnirt bei allen nächstgelegenen Poststellen.

Die in Dresden erscheinende politische Wochenchrift

„Debatte,“

(Herausgeber und Redacteur Dr. ph. Bernhard Heisterberg),
vertritt gegenüber der Reichspolitik in leitenden Artikeln und Uebersichten
über die thatsächlichen Vorgänge die politische Selbstständigkeit der
Territorien, die Unabhängigkeit der christlichen Kirche und die
Nothwendigkeit corporativer Neubildungen auf sozialem Gebiete.

Vierteljahrespriß 22 $\frac{1}{2}$ Ngr.

Auf Verlangen directe Zusendung durch die

Expedition der „Debatte,“ Dresden, Webergasse 26.

Die größeren Artikel aus den ersten 10 Nummern sind unter dem
Titel „Freie Hefte“ der Debatte Nr. 1 (Preis 6 Ngr.) im Separatabdruck
erschieden. Sie behandeln folgende Gegenstände:

Zur Einführung. — Die Culturinteressen im Kampfe des Staates gegen die
Kirche. — Das deutsche Reich — die Lücke Europa's. — Das Reich und der
Communismus. — Das sächsische Volk. — Die Bedingungen des Friedens
zwischen der Kirche und Preußen. — Der Vernichtungskrieg gegen die evan-
gelisch-lutherische Kirche. — Böhmisches Parteiverhältnisse — Die Reichs-
gründung von 1871. — Die Zukunft Italiens. — Dr. Jörg über bayerische
Parteiverhältnisse. — Zur Sedanfeier. — Das sächsische Ministerium auf
der Festtribüne des 2. September.

Einladung zum Abonnement

auf die

Deutsche Volkszeitung,

Neue Hannover'sche Landeszeitung.

Redacteur: Dr. Edgar Bauer.

Diese Zeitung erscheint täglich früh außer Montags und beträgt der vierteljährliche
Abonnementspreis für Preußen 1 Thlr. 20 Sgr. incl. Postzuschlag und Stempelsteuer; für
alle übrigen Länder 1 Thlr. 4 Sgr. excl. Postzuschlag; für Hannover und nächste Umgegend
1 Thlr. 7 $\frac{1}{2}$ Sgr. incl. Bringerlohn.

Insertate finden bei dem großen Vertriebe der Deutschen Volkszeitung die
zweckentsprechendste Verbreitung und kostet die Zeitspalt 1 $\frac{1}{2}$ Sgr.

Alle Postanstalten, Landboten u. müssen Bestellungen annehmen.

Hannover 1875.

Verlag der Deutschen Volkszeitung,
Neue Hannov. Landeszeitung,
Burgstraße 40.

Im Verlage des Literarischen Instituts von Dr. M. Guttler in München erschienen bis jetzt folgende Lieferungen der

Blätter für deutsche Politik und deutsches Recht:

1. Die nationalliberale Rechtseinheit und das Reichsgericht	—	fl	50	§
2. Was soll aus Elsass-Lothringen werden?	—	"	40	"
3. Bismarckianismus und Friedrichianismus	—	"	40	"
4. Der Bankrott d. herrschenden Staatsweisheit	1	"	—	"
5. Der Nationalliberalismus und die Judenherrschaft	1	"	—	"
6. Die Genesis der Bismarckschen Aera und ihr Ziel	—	"	60	"
7. Die preussische Intelligenz und ihre Grenzen (sämmtlich von Constantin Franz.)	1	"	50	"
8. & 9. Dr. Edgar Bauer: Die Orientalische Frage und der Europäische Frieden	2	"	—	"
10. Dr. F. Ferrot-Rostock: Die moderne Wirtschaftsgesetzgebung u. die sog. sociale Frage	—	"	80	"
11. Ein Wort über bürgerliche Freiheit und Rechtsschutz in Preußen. Von einem rheinpreussischen Juristen	—	"	50	"

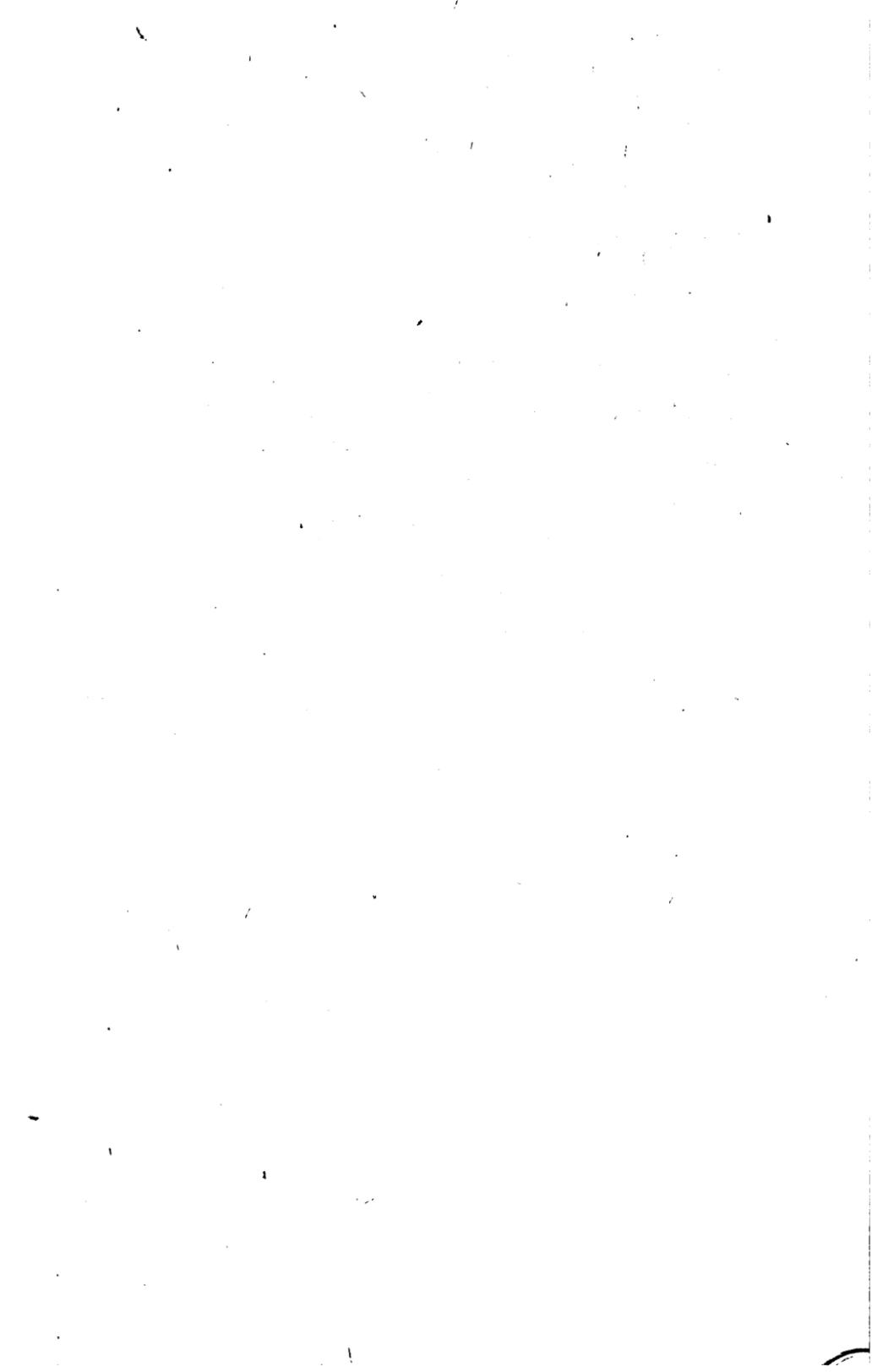
Von Constantin Franz sind früher erschienen:

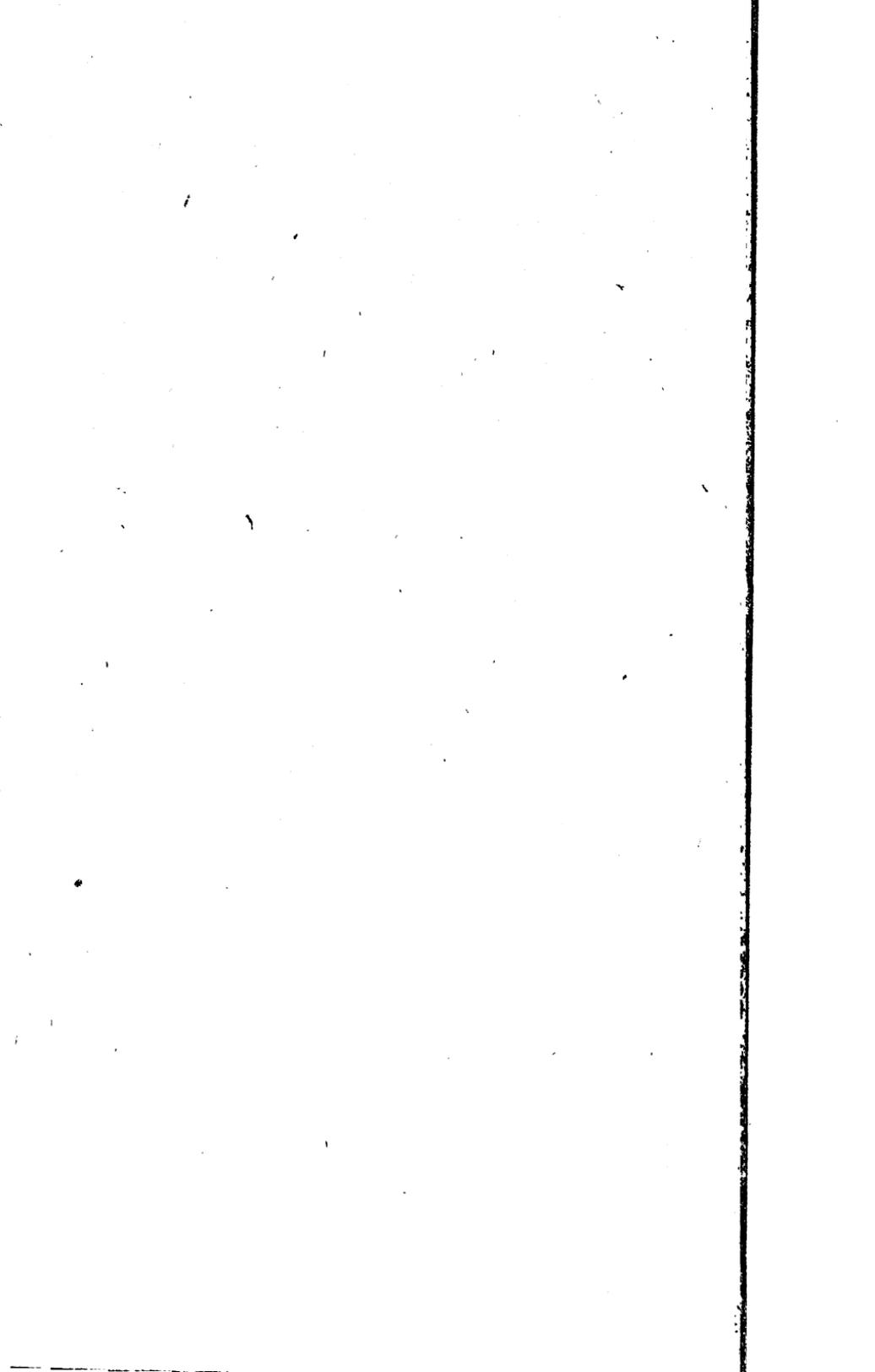
Vorschule zur Physiologie der Staaten	3	"	—	"
Untersuchungen über das europäische Gleichgewicht	5	"	—	"
Kritik aller Parteien	4	"	60	"
Die Wiederherstellung Deutschlands	6	"	—	"
Die Naturlehre des Staates	5	"	—	"
Das neue Deutschland	3	"	—	"
Die Religion des Nationalliberalismus	3	"	—	"
Abfertigung der nationalliberalen Presse	1	"	—	"

Abonnements-Einladung. Heftische Blätter.

In Verbindung mit Freunden herausgegeben von
Wilhelm Hoff.

Die „Heftischen Blätter“ haben die Aufgabe, die politischen und kirchlichen Angelegenheiten von dem Standpunkte des Rechtes aus zu besprechen und so nicht nur der heftischen, sondern der gesammten deutschen Rechtspartei zu dienen. — Sie erscheinen jeden Sonnabend in der Stärke von mindestens einem Bogen in Messungen (Kurzhessen) und sind durch alle preussischen Postanstalten für 13½ Sgr., durch alle übrigen deutschen Postanstalten für 12½ Sgr. im Vierteljahr zu beziehen. *Literarische Anzeigen*, welche mit 2 Sgr. die gespaltene Letztzeile berechnet werden, finden durch die „Heftischen Blätter“ eine wirksame Verbreitung durch ganz Mittel- und Norddeutschland.





— Syracuse, N. Y.
— Stockton, Calif.



